ARCHIVES

D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE
DU
MOYEN AGE

DIRIGÉES PAR

Ét. GILSON
de l'Académie française

G. THÉRY, O. P.
Docteur en Théologie

ET

A. COMBES
Maître de Recherches au Centre National de la Recherche Scientifique

---

ANNÉES 1950-1951

Études Littéraires et Doctrinales

R. Roques. La notion de Hiérarchie selon le Pseudo-Denys...... 5-44
G. Théry. Documents concernant Jean Sarrazin................ 45-87
J. Leclercq. Le traité de Guillaume de Saint-Jacques sur la Trinité.......... 89-102
B. Smalley. Some latin commentaries on the sapiential books in the late thirteenth and early fourteenth centuries.......... 103-128
G. Théry. Note sur l'aventure « bénélienne » de Roger Bacon.... 129-147
P. Glorieux. La vie et les œuvres de Gerson.................. 149-192
H. Elie. Quelques maîtres de l'Université de Paris vers l'an 1500.. 193-243
H. Dondaine. Les « expositiones super ierarchiam caelestem » de Jean Scot Erigène.......... 244-302
M. Cuiz Hernandez. El « fontes quaestionum » de abu nasr al-farabi.......... 303-323
M. Th. d'Alverny. Un fragment du procès des Amauriciens.... 325-336
E. Faral. Les « responsiones » de Guillaume de Saint-Amour.... 337-394

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne (V^e)
1951

Objets des Archives. — Les *Archives* sont une publication purement historique, exclusivement consacrée à l'étude de la pensée médiévale et à l'histoire littéraire des écrits où cette pensée s'est exprimée. Les *Archives* ne publient que des mémoires originaux, des textes inédits ou dont les éditions actuelles sont insuffisantes.

Année 1926 (Tome I). — Gr. in-8 de 318 pages.

SOMMAIRE : Et. GILSON : *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin.* — G. THÉRY : *Edition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart.* — Ephr. LONGPRÉ : *Thomas d'York et Mathieu d'Aquasparta.* — M.-D. ROLAND-GOSSELIN : *Sur la double rédaction par Albert le Grand de sa dispute contre Averroès.*

Année 1927 (Tome II). — Gr. in-8 de 346 pages.

A. WILMART : *Les homélies attribuées à saint Anselme.* — M.-D. CHENU : *La théologie comme science au XIIIe siècle.* — J. ROHMER : *La doctrine franciscaine des deux faces de l'âme.* — J. GUILLET : *La lumière intellectuelle d'après saint Thomas.* — Et. GILSON : *Avicenne et le point de départ de Duns Scot.* — F. DELORME : *Le cardinal Vital du Four. Huit questions inédites sur le problème de la connaissance.*

Les Tomes : I et II ne se vendent qu'en collection complète.

Année 1928 (Tome III). — Gr. in-8 de 456 pages.

Et. GILSON : *La cosmogonie de Bernardus Silvestris.* — P. SYNAVE : *Le catalogue officiel des œuvres de saint Thomas d'Aquin, critique, origine, valeur.* — J. ROHMER : *La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine d'Alexandre de Holes à Jen Peckam.* — M.-D. CHENU : *La première diffusion du thomisme à Oxford. Klapwell et ses « notes » sur les sentences.* — P. GLORIEUX : *Notices sur quelques théologiens de Paris de la fin du XIIIe siècle.* — G. MOLLAT : *L'œuvre oratoire de Clément VI.* — E. VANSTEENBERGHE : *Quelques lectures de jeunesse de Nicolas de Cues d'après un manuscrit inconnu de sa bibliothèque.* — A. WILMART : *La lettre philosophique d'Almanne et son contexte littéraire.* — G. THÉRY : *Le commentaire de maître Eckhart sur le Livre de la Sagesse.*

Année 1929 Tome IV). — Gr. in-8 de 404 pages.

Et. GILSON : *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant, avec une édition critique du De intellectu d'Alfarabi.* — Jos. KOCH : *Jacques de Metz, le maître de Durand de Saint-Pourçain.* — G. THÉRY : *Le commentaire sur le Livre de la Sagesse* (fin).

Année 1930 (Tome V). Gr. in-8 de 354 pages.

Mgr. G. LACOMBE : *Studies on the Commentaries of Cardinal Stephen Langton* (Part. I). — Beryl SMALLEY : *Studies on the Commentaries of Cardinal Stephen Langton* (Part. II). — Mgr. LACOMBE and Beryl SMALLEY : *Indices (Indices of Incipits, Indices of manuscripts).* — ALYS L. GREGORY : *Indices of Rubrics of the principal Manuscript of the questiones of Stephen Langton.* — R. P. N. D. SIMONIN, O. P. : *Les « Summilae Logicales » de Petrus Hispanus.* — V. LOSSKY : *La notion des « Analogies » chez Denys le Pseudo-Aéropagite.* — M. BOUYGES, S. J. : *Roger Bacon a-t-il lu des livres arabes ?* — *Textes inédits.* Jeanne ANCELET-HUSTACHE : *Les « Vitae Sororum » d'Unterlinden.* Edition critique du ms. 508 de la Bibliothèque de Colmar.

Année 1931 (Tome VI). — Gr. in-8 de 324 pages.

G. THÉRY : *Le manuscrit Vat. Grec 370 et saint Thomas d'Aquin.* — A.-M. FESTUGIÈRE : *La place du De Anima dans le système aristotélicien d'après saint Thomas d'Aquin.* — D.-O. LOTTIN : *La doctrine morale des mouvements premiers de l'appétit sensitif aux XIIe et XIIIe siècles.* — H.-D. SIMONIN : *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour.* — M. MÉLANDRE : *Ièpa ou Scot Erigène ?* — Textes inédits. M. GRABMANN : *Die Opuscula de Summo Bono sive De Vita philosophi und De Sompniis des Boetius von Dacien.*

Année 1932 (Tome VII). — Gr. in-8 de 284 pages.

Et. GILSON : *Le moyen âge et le naturalisme antique.* — P. MANDONNET, O. P. : *Date de la mort de Guillaume d'Auxerre.* — M. de CORTE : *Thémistius et saint Thomas d'Aquin.* — D. SALMAN, O. P. : *Saint Thomas et les traductions latines des métaphysiques d'Aristote.* — G. MEERSSEMAN, O. P. : *Les origines parisiennes de l'albertisme colonais.* — A.-J. FESTUGIÈRE, O. P. : *Studia mirandulana.* — E. LONGPRÉ, O. F. M. : *Questions inédites du commentaire sur les Sentences de Gauthier de Bruges.*

Année 1933 (Tome VIII). — Gr. in-8 de 446 pages.

J.-T. MUCKLE : *Isaac Israeli's definition of truth.* — P. MANDONNET : *Guillaume de Moerberke, traducteur des « Economiques ».* — M. MANDONNET : *Albert le Grand et les « Economiques » d'Aristote.* — Et. GILSON : *Roger Marston : un cas d'Augustinisme avicennisant.* — M. PATRONNIER DE GANDILLAC : *Usage et valeur des arguments probables chez Pierre d'Ailly.* — A. COMBES : *Un témoin du socratisme chrétien au XVe siècle : Robert Ciboule.* — Textes inédits. P.-W. HOOGTERP : *Warnerii Basiliensis Paraclitus et Synodus.*

Année 1934 (Tome IX). — Gr. in-8 de 376 pages.

Et. GILSON : *Sens et nature de l'argument de saint Anselme.* — Ch. DICKSON : *Le cardinal Robert de Courson, sa vie.* — J. PAULUS : *Le caractère métaphysique des preuves thomistes de l'existence de Dieu.* — L. BAUDRY : *En lisant Jean le Chanoine.* — L. BAUDRY : *A propos de la théorie occamiste de la relation.* — St. SWIEZAWSKI : *Les intentions premières et les inten-*

ARCHIVES

d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age

ARCHIVES

D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE

DU

MOYEN AGE

VINGT-CINQUIÈME ET VINGT-SIXIÈME ANNÉES

1950-1951

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, Place de la Sorbonne (Ve)

1951

LA NOTION DE HIÉRARCHIE SELON LE PSEUDO-DENYS

(suite) [1]

II. — L'ACTIVITÉ HIÉRARCHIQUE

S'il est pratiquement impossible de séparer, dans la hiérarchie, la notion d'ordre des notions de science et d'activité, il semble plus difficile encore de disjoindre ces deux dernières. Elles sont essentiellement ordonnées l'une à l'autre, car la science constitue à la fois la règle et la fin de l'activité hiérarchique et, réciproquement, l'activité édifie, dans une certaine mesure, la science qui l'éclaire. En d'autres termes, science et activité sont en causalité réciproque. Il apparaît cependant que ces deux concepts sont d'extension inégale. La science constitue seulement une forme particulière de l'activité hiérarchique, ou un aspect — l'aspect gnoséologique — sous lequel peut toujours être envisagée cette activité. Et c'est pourquoi l'étude préalable de l'activité hiérarchique rendra sans doute plus facile celle de la science.

Notre enquête peut se rassembler autour de quatre points : la fin de l'activité hiérarchique ; ses aspects essentiels ; son processus ; sa cause transcendante.

I. — La fin de l'activité hiérarchique

La fin de l'activité hiérarchique se confond avec celle des intelligences dont elle doit assurer la divinisation progressive, par l'assimilation, la participation et l'union à Dieu. Il est remarquable que le substantif ἀφομοίωσις ne soit employé que dans la *Hiérarchie Céleste* et dans la *Hiérarchie Ecclésiastique*[2]. C'est qu'aux yeux de Denys, il n'y a pas de

(1) Voir *Archives d'hist. doctr. et litt. du M. A.*, t. XVII, 1949, pp. 183-222.

(2) *C. H.* 121 C ; 124 A ; 145 A ; 165 A ; 212 A ; 301 B ; *E. H.* 372 B ; 376 A ; 392 A ; 393 A ; 441 C ; 444 A/C ; 473 B.

divinisation en dehors des cadres hiérarchiques voulus et fixés par Dieu[1]. Le but de la hiérarchie est en effet « notre assimilation et notre union à Dieu » (ἡ πρὸς θεὸν... ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις)[2]. Elle se définit comme une activité « qui nous assimile, autant qu'il est permis, à la forme divine (ἐνέργεια πρὸς τὸ θεοειδὲς ὡς ἐφικτὸν ἀφομοιουμένη) »[3]. Ou encore, elle constitue « un ordre qui accomplit les mystères de sa propre illumination et s'assimile, autant qu'il est permis, à son principe propre (..διακόσμησιν... τὰ τῆς οἰκείας ἐλλάμψεως ἱερουργοῦσαν μυστήρια, καὶ πρὸς τὴν οἰκείαν ἀρχὴν ὡς θεμιτὸν ἀφομοιουμένην) »[4].

La tâche, essentielle pour les intelligences, de leur assimilation et de leur union à Dieu n'est donc pas l'œuvre exclusive de ces intelligences. Elle requiert la médiation de l'activité hiérarchique. Les ordres supérieurs devront unifier les ordres inférieurs[5]. Ils sont en effet « plus simplificateurs et plus unificateurs [que les autres] (μᾶλλον ἁπλωτικῇ καὶ ἑνοποιῷ) »[6] et une plus grande unification caractérise toujours les opérations les plus saintes de la hiérarchie[7].

Mais, unification, assimilation à Dieu ou divinisation, l'activité hiérarchique n'est concevable et possible que si elle est amour de Dieu et des choses divines. Et c'est pourquoi sans doute, de toutes les définitions complémentaires que Denys propose du but de la hiérarchie, il faut retenir, comme la plus formelle, celle du chapitre 1er de la *Hiérarchie Ecclésiastique :* « le but commun à toute hiérarchie, c'est l'amour constant de Dieu et des choses divines qui s'opère saintement dans la présence unifiante de Dieu »[8]. Par l'amour (ἀγάπησις)[9], s'explique cette œuvre de divinisation universelle dont les personnes divines sont la cause et dont les hiérarchies sont les coopératrices.

On ne saurait donc opposer l'activité des intelligences à celle de la

(1) Revoir, pour ce point, *Lettre* VIII, à Démophile, plusieurs fois citée.

(2) *C. H.* 165 A. Formule semblable dans *E. H.* 392 A. Le rapprochement de ces textes et de 376 A, où la θέωσις est assimilée à l'ἀφομοίωσις et à l'ἕνωσις (ἡ δὲ θέωσίς ἐστιν ἡ πρὸς θεὸν, ὡς ἐφικτὸν, ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις), nous permet de conclure, à la rigueur, que la θέωσις est le but de la hiérarchie. Mais, quand les textes eux-mêmes ne nous auraient pas permis une conclusion aussi formelle, il resterait que toute l'inspiration des hiérarchies réside dans cette évidence fondamentale.

(3) *C. H.* 164 D. On reconnaît dans tous ces textes des thèmes et des termes essentiels à tous les platonismes.

(4) *C. H.* 165 B. L' οἰκείαν ἀρχήν, c'est Dieu lui-même.

(5) Cf. *C. H.* 257 C, par ex., où l'ordre des archanges assure l'unité des anges (τοὺς ἀγγέλους ἑνοποιεῖ).

(6) *C. H.* 272 D.

(7) *Ibid.*, et *C. H.*, chap. VI à IX. Idée centrale pour la doctrine des « sacrements dionysiens ».

(8) *E. H.* 376 A. : ἁπάσῃ δὲ τοῦτο κοινὸν ἱεραρχίᾳ τὸ πέρας, ἡ πρὸς θεόν τε καὶ τὰ θεῖα προσεχὴς ἀγάπησις, ἔνθεως τε καὶ ἑνιαίως ἱερουργουμένη (quelques mss portent ἁπάσης... ἱεραρχίας).

(9) Cf. *D. N.* 708 B/713 D.

hiérarchie. Leurs buts sont communs et la hiérarchie est au service des intelligences. Elle est la condition même et, pour une large part, la réalisatrice de leur propre divinisation. La question reste donc de savoir comment l'activité des intelligences peut s'insérer dans celle de la hiérarchie. C'est ce qu'il convient d'examiner en étudiant les aspects essentiels et les modalités de l'activité hiérarchique.

II. — Les aspects essentiels de l'activité hiérarchique

Si la hiérarchie poursuit une fin rigoureusement identique à celle des intelligences, on peut soupçonner *a priori* que leurs activités respectives offriront bien des ressemblances. Et, en effet, trois aspects caractérisent essentiellement l'activité hiérarchique comme l'activité des intelligences. Elle est purification, illumination et perfectionnement[1] : « l'ordre de la hiérarchie, c'est que les uns soient purifiés et que les autres purifient ; que les uns soient illuminés et que les autres illuminent ; que les uns reçoivent la perfection et que les autres la donnent »[2]. Arrêtons-nous à chacun de ces trois aspects.

Le rôle de la purification, c'est de dégager l'intelligence de tout ce qui la rend dissemblable à Dieu[3]. Elle doit porter, dans notre hiérarchie, sur le sensible et sur l'intelligible[4], dans la hiérarchie céleste, sur l'intelligible seulement[5].

L'illumination est plus noble que la purification, mais elle la suppose. Quand l'intelligence a été débarrassée des éléments hétérogènes qui lui cachaient Dieu, l'illumination le lui révèle : « Il faut que les illuminés soient remplis de la lumière divine (ἀποπληροῦσθαι τοῦ θείου φωτός) et élevés, dans les yeux très saints de leur intelligence, jusqu'à l'état et jusqu'à la puissance contemplatifs (πρὸς θεωρητικὴν ἕξιν καὶ δύναμιν ἐν πανάγνοις νοὸς ὀφθαλμοῖς ἀναγομένους)[6] ». Si telle est bien l'illumination, il est clair qu'elle entraîne comme présupposés nécessaires les opérations cathartiques car le semblable ne peut se communiquer qu'au semblable et la lumière divine ne saurait cohabiter avec les ténèbres de l'impureté[7]. Mais

(1) Ces trois opérations sont mentionnées pour ainsi dire à chaque page des *Hiérarchies* et à propos de chacun des ordres hiérarchiques. Pour l'affirmation générale de ces diverses fonctions hiérarchiques, voir, par exemple, le chap. III de la *Hiérarchie Céleste*.

(2) *C. H.* 165 B/C.

(3) *C. H.* 165 D : χρὴ... τοὺς μὲν καθαιρομένους ἀμιγεῖς ἀποτελεῖσθαι καθόλου, καὶ πάσης ἠλευθερῶσθαι τῆς ἀνομοίου συμφύρσεως.

(4) *C. H.* chap. II ; *E. H.* 373 A/B ; *Ep.*, IX, par ex.

(5) *E. H.* 372 C/373 C et, surtout, *E. H.* 537 A/C.

(6) *C. H.* 165 D. Le mot ἕξις est l'équivalent du latin *habitus*. Nous le traduisons par *état*. Peut-être pourrait-on risquer *comportement*. M. de Gandillac traduit : *jusqu'à ce qu'ils aient acquis le pouvoir et la puissance de contempler* (*op. cit.*, p. 198).

(7) *E. H.*, chap. II, explique dans ce sens tout le symbolisme du baptême.

le rôle propre de l'illumination, c'est de transmettre la science de Dieu et des choses divines. Elle s'adresse en effet à l'intelligence (νοῦς, πανάγνοις νοὸς ὀφθαλμοῖς)[1] ; en tant que puissance de connaissance et de contemplation, cette intelligence est élevée à l'état et au pouvoir contemplatifs (πρὸς θεωρητικὴν ἕξιν καὶ δύναμιν)[2]. Et cette θεωρία n'a pas d'autre objet que les choses divines (ὑπὸ τῆς τελεταρχικῆς ἐλλάμψεως ἀναχθήσῃ πρὸς τὴν ὑπερτάτην αὐτῶν [ἐπικλήσεων] ἐπιστήμην)[3]. On voit comment Denys confie à l'illumination hiérarchique, qui n'est autre que la transmission graduelle de la lumière divine, la réalisation du vieil idéal grec de l'ἐπιστήμη par la θεωρία, entendue comme le terme d'un effort cathartique et gnoséologique à peu près exclusivement humain[4].

Le troisième rôle de l'activité hiérarchique c'est de parfaire ou d'unir[5]. Cette perfection de l'intelligence est essentiellement caractérisée par la possession de l'ἐπιστήμη que la θεωρία du stade de l'illumination tendait à nous faire acquérir : les parfaits ont part à la science des mystères sacrés qu'ils ont contemplés, et cette science elle-même a la vertu de parfaire (μετόχους γίνεσθαι τῆς τῶν ἐποπτευθέντων ἱερῶν τελειωτικῆς ἐπιστήμης)[6]. Le propre de la science des parfaits, c'est de ne pas être une multiplicité de connaissances disparates, mais bien une unité vivante qui les divinise. Elle est avant tout vision déiforme des mondes intelligible et sensible : Dieu est le centre de perspective de cette vision. Et c'est pourquoi, autant que la lucidité de l'intelligence, pareille vision suppose l'adhésion constante à Dieu de la volonté divinisée[7]. Par suite, la perfection requiert à

(1) *C. H.* 165 D.

(2) *Ibid.*

(3) *E. H.* 565 C. Dans ce texte, il s'agit seulement de pénétrer le sens profond des prières de la cérémonie des funérailles. Mais c'est toujours à la science de choses saintes ou de Dieu lui-même que doivent nous élever la θεωρία de chaque sacrement (*E. H.* 397 A/404 D ; 428 A/445 C ; 473 B/485 B ; 509 C/516 C ; 533 C/537 C) ; la θεωρία du symbolisme angélique (*C. H.* chap. II et XV) ; la θεωρία des noms intelligibles de Dieu et des symboles que lui appliquent les Écritures (*D. N.* en entier et *Ep.* IX) ; enfin, la θέα mystique elle-même.

(4) Pour Platon et pour les néo-platoniciens, comme pour Denys, l'ἐπιστήμη et la θεωρία s'appliquent seulement à Dieu et aux objets divins.

(5) Les deux termes, τελείωσις et ἕνωσις, sont souvent employés l'un pour l'autre : voir, par exemple *E. H.* chap. III, sur l'eucharistie, qui est appelée à la fois sacrement de la perfection et sacrement de l'union par excellence. Il semble toutefois que le concept d'ἕνωσις soit d'extension plus large que celui de τελείωσις qu'il englobe, en même temps que ceux de κάθαρσις et d'ἔλλαμψις. Ces trois opérations constituent les aspects complémentaires de l'unification.

(6) *C. H.* 165 D. Le terme ἐποπτεύω est emprunté au vocabulaire mystérique.

(7) Dans l'état de perfection, l'ἐπιστήμη atteint son plus haut degré. C'est le cas des moines, qui n'ont même plus le droit de se livrer à certaines occupations qui, légitimes dans un ordre inférieur, sont incompatibles avec l'état d'unité et de science parfaites (*E. H.* 533 D/536 A).

la fois la purification et l'illumination dont elle constitue le sommet et dont elle n'est pratiquement pas séparable[1].

Ainsi la hiérarchie doit assurer trois fonctions d'inégale dignité : la purification, l'illumination, la perfection. Mais comment se répartissent ces diverses fonctions ? C'est la deuxième question que nous devons examiner

En bien des passages, Denys attribue ces diverses fonctions à des ordres hiérarchiques différents : dans chacune des hiérarchies, les ordres les plus élevés opèrent la perfection ; les ordres moyens, l'illumination ; les ordres inférieurs, la purification.

Cette répartition ressort du chapitre III de la *Hiérarchie Céleste* : « l'ordre hiérarchique, dit Denys, impose aux uns de recevoir la purification (τοὺς μὲν καθαίρεσθαι), aux autres de purifier (τοὺς δὲ καθαίρειν) ; aux uns de recevoir l'illumination (φωτίζεσθαι), aux autres d'illuminer (φωτίζειν) ; aux uns de recevoir le perfectionnement (τελεῖσθαι), aux autres de parfaire (τελεσιουργεῖν)[2] ». Quelques lignes plus loin, les rôles des purificateurs, des illuminateurs et de ceux qui doivent parfaire, sont encore nettement distingués ; pareillement sont distinguées les opérations de ceux qu'on purifie, de ceux qui reçoivent l'illumination et de ceux qui sont élevés à la perfection[3]. Et la conclusion du chapitre souligne cette diversité des fonctions, qui correspond aux divers ordres hiérarchiques : « ainsi chaque rang de l'ordre hiérarchique, selon sa mesure propre, est élevé à la coopération divine (ἑκάστη τῆς ἱεραρχικῆς διακοσμήσεως τάξις, κατὰ τὴν οἰκείαν ἀναλογίαν ἀνάγεται πρὸς τὴν θείαν συνέργειαν)[4] ».

(1) Nous ne reprendrons pas ici les problèmes d'origine et de filiations historiques concernant les notions de purification, d'illumination et de perfection (ou d'union), puisqu'ils ont été déjà traités par H. Koch (*op. cit.*, pp. 81-82, pp. 136 et suiv., pp. 177-178, et p. 193, pour la κάθαρσις (ou la καθαρότης) ; pp. 30, 75, 156, 164, 178, pour l'ἔλλαμψις et les termes qui l'impliquent : ἐλλάμπειν, φωτίζειν, φωταγωγεῖν, φῶς ; on retiendra aussi les pp. 236-242, consacrées aux métaphores solaires ou lumineuses ; pp. 69, 79, 98, 101-103, 130, 132, 147, 150-197, 235, 239-240, pour les termes ἕνωσις, τελείωσις et les termes dérivés ou de sens équivalent).

(2) *C. H.* 165 B/C.

(3) *C. H.* 165 D/168 A.

(4) *C. H.* 168 A. On remarque que l'οἰκείαν ἀναλογίαν correspond exactement à la mesure de divin que Dieu impartit à chaque intelligence (cf. le début de la présente étude : I. *L'Ordre hiérarchique*, dans *Arch. d'hist. doct. et litt. M. A.*, XVII, 1949, pp. 190-195). On remarquera, de plus, que tout le sens de l'activité hiérarchique est de nous conduire à la θείαν συνέργειαν : c'est là un souvenir de s. Paul, *I Cor.* III. 9 : θεοῦ γὰρ ἐσμεν συνεργοί, que d'ailleurs Denys rappelle et commente quelques lignes plus haut (*C. H.* 165 B/C).

La συνέργεια des divers ordres avec leur principe est une loi des hiérarchies de Proclus (cf. *El. de Th.*, prop. 70, p. 66, 25-27 : καὶ τοῦ δευτέρου πάλιν ἐνεργοῦντος κἀκεῖνο (τὸ αἴτιον) συνεργεῖ, διότι πᾶν, ὃ ἂν ποιῇ τὸ δεύτερον, συναπογεννᾷ τούτῳ καὶ τὸ αἰτιώτερον ·).

Pareillement, nous retrouverions chez Proclus la notion d'ἀναλογία que nous avons déjà étudiée chez Denys dans le début de cette étude. La participation des divers termes

Car les trois fonctions de la hiérarchie se trouvent d'abord éminemment accomplies par la Théarchie elle-même ; et c'est par une force grâcieuse venue de Dieu, que la hiérarchie déploie ces activités « pour que les intelligences qui aiment Dieu, l'imitent autant qu'il leur est permis »[1]. Toute la substance de ce troisième chapitre de la *Hiérarchie Céleste* peut donc se ramener à deux propositions essentielles : les trois activités de la hiérarchie se trouvent réalisées éminemment dans la Théarchie ; les divers ordres de la hiérarchie, selon leur rang, participent à l'une de ces trois activités.

Et, de fait, l'étude concrète de chacune des hiérarchies confirme ce double sentiment. Denys ne cesse de répéter que tout, purification, illumination, perfection, vient de Dieu[2]. Et, en même temps, il attribue chacune de ces opérations à tel ordre déterminé, à l'exclusion des autres opérations. Une opération par ordre : telle est la règle.

Dans la hiérarchie ecclésiastique, par exemple, la mission de parfaire incombe à l'ordre des évêques[3], celle d'illuminer à l'ordre des prêtres[4]

à la Hénade dont ils procèdent et la participation des Hénades à l'Un se font toujours selon l'ἀναλογία des termes participants (cf. *El. de Th.*, prop. 100, p. 90, 9 : πρὸς τὸ ἓν ἀναλογίαν ; cf. prop. 108, p. 96, 12 et prop. 110, p. 98, 3). Un texte de Plotin (*Enn.* III, 3, 5, 1-4) présente déjà cette notion d'ἀναλογία avec fermeté : γίνεται τοίνυν ἡ πρόνοια ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος κατιοῦσα ἄνωθεν οὐκ ἴση οἷον καθ' ἀριθμόν, ἀλλὰ κατὰ ἀναλογίαν ἄλλη ἐν ἄλλῳ τόπῳ.

(1) *C. H.* 168 A : ἑκάστη... τάξις.. ἐκεῖνα τελοῦσα χάριτι καὶ θεοσδότῳ δυνάμει, τὰ τῇ θεαρχίᾳ φυσικῶς καὶ ὑπερφυῶς ἐνόντα, καὶ πρὸς αὐτῆς ὑπερουσίως δρώμενα, καὶ πρὸς τὴν ἐφικτὴν τῶν φιλοθέων νόων μίμησιν ἱεραρχικῶς ἐκφαινόμενα. La juxtaposition des adverbes φυσικῶς καὶ ὑπερφυῶς est singulièrement révélatrice. La triple activité s'exerce φυσικῶς en Dieu, comme en sa source *naturelle*, bien qu'elle soit *transcendante* par rapport aux intelligences créées : ce caractère de transcendance est marqué par l'adverbe ὑπερφυῶς et par l'adverbe ὑπερουσίως, une ligne plus loin.

(2) Pour la purification, voir *C. H.* chap. XIII, où Denys explique la purification des lèvres d'Isaïe par le séraphin, rapportée dans *Isaïe*, VI, 6, comme venant de Dieu par la médiation de la hiérarchie céleste. Pour l'illumination, voir *C. H.* 120 B/121 A : Πατροκινήτου φωτοφανείας.. ; τὰς πατροπαραδότους ἐλλάμψεις... ; τοῦ θεαρχικοῦ πατρὸς φωτοδοσίαν ; 180 A/C : τὰς ἀρχικὰς ἐλλάμψεις ..., τὴν θεαρχικὴν ἔλλαμψιν ; 209 B/C ; 212 A/B ; 260 C/D : τὴν... τῆς πατρικῆς ἀγαθότητος φωτοδοσίαν ; 205C : τῆς ὑπερτάτης φωτοδοσίας ; *E. H.* 429 A ; 437 A ; *D. N.* 588 C ; 697 C/D ; 649 D : τὴν θείαν φωτοδοσίαν. Pour la perfection et l'union, voir *C. H.* 164 D ; 165 C ; 200 C ; *E. H.* 436 D ; *D. N.* 596 D ; 708 B ; 717 C ; 824 B ; 868 C ; 977 B/C ; 696 B ; 980 C. La manière dont Denys montre que toute purification, toute illumination et toute perfection viennent de Dieu, est rigoureusement identique pour chacune des trois opérations.

(3) *E. H.* 505 A/D : Ἔστιν οὖν ἡ ἱεραρχικὴ τάξις, ἡ τῆς τελειωτικῆς δυνάμεως ἀναπεπλησμένη, τὰ τελεσιουργὰ τῆς ἱεραρχίας ἐκκρίτως τελετουργοῦσα, καὶ τὰς ἐπιστήμας τῶν ἱερῶν ἐκφαντορικῶς μυοῦσα, καὶ ἐκδιδάσκουσα τὰς ἀναλόγους αὐτῶν καὶ ἱερὰς ἕξεις τε καὶ δυνάμεις (505 C/D).

(4) *E. H.* 505 D : Ἡ δὲ τῶν ἱερέων φωταγωγικὴ τάξις ἐπὶ τὰς θείας τῶν τελετῶν ἐποψίας χειραγωγεῖ τοὺς τελουμένους ὑπὸ τῇ τῶν ἐνθέων ἱεραρχῶν τάξει, καὶ μετ' αὐτῆς ἱερουργοῦσα τὰς οἰκείας ἱερουργίας. Ici encore, on reconnaît des termes empruntés au vocabulaire mystérique (cf. H. Koch, *op. cit.*, p. 102, pour ἱερουργία ; p. 57 pour χειραγωγός ; pp. 98, 101, 103, 239, 244, pour τετεσιουργεῖν, τελετουργεῖν et les termes dérivés. On y trouvera aussi des renvois à ἐπόπτης, p. 29 ; à

et celle de purifier à l'ordre des diacres[1]. Dans la même hiérarchie, les moines constituent l'ordre des parfaits[2] ; le peuple saint celui des illuminés[3] ; les pénitents, les énergumènes et les catéchumènes celui des purifiés[4].

Toutefois la *Hiérarchie Céleste* ne semble pas distribuer les fonctions avec cette rigueur. Le chapitre III pose sans doute le principe de la distinction des opérations hiérarchiques. Mais, avec les hiérarchies angéliques, pourtant constituées d'ordres supérieurs, moyens et inférieurs, il apparaît que les trois fonctions de perfection, d'illumination et de purification se retrouvent en chacun d'eux, bien qu'à des degrés différents[5]. « L'ordre le plus ancien parmi les intelligences qui entourent Dieu (ἡ μὲν πρεσβυτάτη τῶν περὶ θεὸν νοῶν διακόσμησις) reçoit, grâce au don de lumière de la Théarchie, purification, illumination et perfection (τῆς θεαρχίας φωτοδοσίᾳ καθαίρεται, καὶ φωτίζεται καὶ τελεσιουργεῖται). Après lui, proportionnellement à leur capacité divine (ἀναλόγως), le second ordre, et, après le second, le troisième, et, après le troisième, notre hiérarchie... s'élèvent hiérarchiquement vers le Principe qui est au delà de tout principe et vers le Terme de toute harmonie (πρὸς ταύτης δὲ πάλιν ἀναλόγως ἡ δευτέρα,

ἐποπτικός, pp. 31 et 97 ; à ἐποπτεία, p. 97). Bien que le rôle des prêtres soit essentiellement illuminateur, on voit cependant qu'ils partagent, à un degré moindre, les fonctions de consécration dévolues aux évêques.

(1) *E. H.* 508 A : ἡ δὲ τῶν λειτουργῶν τάξις, ἡ καθαρτικὴ καὶ τῶν ἀνομοίων διακριτική.... ἀποκαθαίρει τοὺς προσιόντας, ἀμιγεῖς αὐτοὺς ἀποτελοῦσα τῶν ἐναντίων... On reconnaît le vocabulaire « cathartique », classique depuis Platon.

(2) *E. H.* 532 D : [ἡ τῶν μοναχῶν.. ἱερᾶ διακόσμησις] ταῖς τῶν ἱεραρχῶν τελειωτικαῖς δυνάμεσιν ἐγχειριζομένη.. καὶ πρὸς τῆς ἱερᾶς αὐτῶν ἐπιστήμης εἰς τελειοτάτην ἀναγομένη τελείωσιν. Dans ce passage, les moines se voient attribuer *a fortiori* une purification et une illumination totales.

(3) *E. H.* 532 B : Μέση δὲ τάξις ἐστὶν ἡ θεωρητική... ἡ τοῖς ἱερεῦσιν εἰς τὸ φωτίζειν αὐτὴν ἀπονεμηθεῖσα. La θεωρία n'est pas, à proprement parler, l'activité de l'état de perfection.

(4) Ce sont les καθαιρόμεναι τάξεις (*E. H.* 529 D/532 A). Je n'ai trouvé nulle part, chez Jamblique et chez Proclus, une préoccupation analogue à celle de Denys et qui assignerait une opération hiérarchique déterminée à un ordre déterminé. H. Koch (*op. cit.*, pp. 174-178 : *Die drei Wege*) rapproche justement des textes mystériques ou néo-platoniciens de ceux de Denys ; mais aucun des textes apportés ne présente la rigueur systématique des textes dionysiens. La même remarque s'impose pour les Pères antérieurs à Denys. Et ce n'est que pour la commodité de son exposé que le R. P. J. Daniélou a pu adopter, dans son étude sur Grégoire de Nysse (*Platonisme et Théologie Mystique*, Paris, 1944), la triple division : *Purification, Illumination, Perfection.* Il va sans dire que ces trois aspects d'une même réalité, pour n'être pas systématiquement discernés et hiérarchisés, n'en restent pas moins partout présents dans une pensée d'inspiration platonicienne.

(5) Cf., par exemple, le chap. VII, sur la première hiérarchie. Les trois opérations lui sont formellement attribuées (208 A/D). Au chapitre suivant, à propos de la deuxième hiérarchie, Denys explique la loi de la procession descendante par quoi ces mêmes opérations se retrouvent dans les ordres inférieurs de la hiérarchie céleste, quoique à un moindre degré (240 C/D).

καὶ πρὸς τῆς δευτέρας ἡ τρίτη, καὶ πρὸς τῆς τρίτης ἡ καθ' ἡμᾶς ἱεραρχία.. πρὸς τὴν ἁπάσης εὐκοσμίας ὑπεράρχιον ἀρχὴν καὶ περάτωσιν ἱεραρχικῶς ἀνάγεται)[1] ». Ce texte fait donc de la première hiérarchie céleste un ordre à la fois purifié, illuminé et parfait ; les autres hiérarchies accomplissent exactement les mêmes opérations. Seule varie l'ἀναλογία. Mais poursuivons notre lecture : « ... chaque intelligence, céleste ou humaine, possède en propre des ordres et des puissances de premier rang, de rang moyen et de dernier rang (ἕκαστος οὐράνιός τε καὶ ἀνθρώπινος νοῦς ἰδικὰς ἔχει καὶ πρώτας καὶ μέσας καὶ τελευταίας τάξεις τε καὶ δυνάμεις). Chacune d'elles, autant qu'il lui est permis et possible sans sacrilège, participe à cette Purification qui dépasse toute pureté, à cette Lumière qui dépasse toute plénitude, à cette Perfection qui dépasse toute perfection (ἕκαστος ἐν μετουσίᾳ γίνεται κατὰ τὸ αὐτῷ θεμιτόν τε καὶ ἐφικτὸν τῆς ὑπεραγνοτάτης καθάρσεως, τοῦ ὑπερπλήρους φωτὸς, τῆς προτελείου τελειώσεως)[2] ». Aucun doute n'est plus possible : chacune des intelligences porte en elle-même trois ordres et trois puissances (τάξεις τε καὶ δυνάμεις) qui en font un centre de purification, d'illumination et de perfection. Et cette loi vaut pour la hiérarchie céleste et pour la hiérarchie ecclésiastique (οὐράνιός τε καὶ ἀνθρώπινος νοῦς).

Comment concilier cette doctrine si ferme avec la distinction des fonctions hiérarchiques et leur répartition entre des ordres différents, telles que nous les a relevées la *Hiérarchie Ecclésiastique*?[3].

D'abord, Denys reconnaît clairement que les ordres supérieurs de la hiérarchie ecclésiatique détiennent les fonctions des ordres inférieurs : l'évêque, dont le rôle propre est de consacrer et de parfaire, illumine et purifie en même temps[4] ; le prêtre, à qui revient le pouvoir d'illuminer, détient aussi celui de purifier[5].

Mais l'inverse ne se produit pas : le diacre ne peut pas illuminer[6] ni le prêtre parfaire[7]. La raison en est que la hiérarchie doit porter, dans la diversité de ses ordres et de leurs fonctions, l'image de l'ordre et des distinctions propres aux opérations divines[8]. Et, de fait, chacun des ordres sacerdotaux garde des fonctions propres rigoureusement définies[9].

(1) *C. H.* 272 D/273 A.

(2) *C. H.* 273 C. Quelques mss portent ἀνθρώπειος au lieu de ἀνθρώπινος.

(3) Cette répartition des fonctions hiérarchiques entre les divers ordres trouve aussi son application avec les sacrements, le baptême étant le sacrement de la purification et de l'illumination, l'eucharistie et le sacrement de l'onction, ceux de la perfection (cf. *E. H.* chap. II, III et IV).

(4) *E. H.* 508 C.

(5) *Ibid.*

(6) *Ibid.*

(7) *Ibid.*

(8) *E. H.* 508 C/509 A.

(9) On trouvera ces fonctions définies au chap. V de *E. H.* et on peut en suivre l'accomplissement détaillé dans la liturgie de chaque « sacrement » : chap. II, pour le

Toutefois, l'idée de *fonction propre* n'est peut-être pas radicalement exclusive de la simultanéité des opérations de purification, d'illumination et de perfection, dans chacun des ordres, bien que cette triple activité doive être entendue en un sens différent, selon la capacité divine de chacun d'eux. Examinons la question de ce nouveau point de vue.

Elle est résolue pour l'ordre des évêques, dont nous savons déjà qu'il détient le triple pouvoir de parfaire, d'illuminer et de purifier[1]. L'ordre des prêtres possède le pouvoir de purifier, en plus de son activité propre d'illumination[2]. Peut-on dire qu'il participe également au pouvoir de parfaire? Il semble que deux raisons nous autorisent à répondre affirmativement. La première, c'est que la purification est souvent présentée comme inséparable de l'illumination, de l'union et de la divinisation[3]. Or, que sont l'union et la divinisation, sinon la perfection même de l'intelligence? Par suite, purifier et illuminer, c'est du même coup et dans une certaine mesure parfaire ; corrélativement, celui qui reçoit la purification et l'illumination, reçoit en même temps la perfection qui les accompagne. A cette raison s'en ajoute une deuxième : Denys n'établit pas de discontinuité entre les opérations qui découlent des fonctions épiscopales et celles qui sont attachées au ministère des prêtres[4]. Sans doute, ici et là, les fonctions sont différentes. Mais, à cette diversité des fonctions, il faut reconnaître une orientation fondamentale commune. Chacune d'elles vise en effet une divinisation plus haute, une participation plus grande au principe du divin (θεαρχία), qui est inséparablement Purification, Illumination, Perfection[5]. Le prêtre, à un degré moindre que l'évêque mais très réellement, opère ainsi la perfection, l'illumination et la purification des intelligences hiérarchiques.

Il faudrait reprendre ces deux raisons pour montrer que les diacres, à leur tour accomplissent aussi ces trois fonctions divinisatrices : comme elles sont inséparables, qui en accomplit une les accomplit toutes. La Théarchie est d'ailleurs le principe commun de ces trois activités : progresser dans la participation théarchique, à quelque degré que ce soit, équivaudra donc à progresser simultanément dans la purification, dans l'illumination et dans la perfection.

baptême ; chap. III, pour l'eucharistie ; chap. IV, pour le « sacrement » de l'huile ; chap. V, pour les ordinations sacerdotales ; chap. VI, pour les consécrations monacales ; chap. VII, pour les rites des funérailles.

(1) *E. H.* 508 C.

(2) *Ibid.*

(3) Cf., par ex., *E. H.* chap. II, sur le baptême.

(4) *E. H.* 505 D : Ἡ δὲ τῶν ἱερέων φωταγωγικὴ τάξις ἐπὶ τὰς θείας τῶν τελετῶν ἐποψίας χειραγωγεῖ τοὺς τελουμένους ὑπὸ τῇ τῶν ἐνθέων ἱεραρχῶν τάξει, καὶ μετ' αὐτῆς ἱερουργοῦσα τὰς οἰκείας ἱερουργίας.

(5) *E. H.* 508 D, par ex. Cf. *C. H.* 273 C : ce dernier texte est à la fois valable pour la hiérarchie angélique et pour la hiérarchie humaine (οὐράνιος τε καὶ ἀνθρώπινος νοῦς).

Lorsque Denys attribue l'une de ces fonctions à tel ordre particulier, il faut donc entendre cette apparente exclusivité dans le sens d'une caractéristique prédominante, et non comme un cloisonnement rigoureux qui empêcherait la mobilité de la hiérarchie et l'intercommunication des divers ordres. Chaque rang gardera sans doute ses fonctions, autant dans la hiérarchie céleste que dans la hiérarchie ecclésiastique : c'est seulement en restant à sa place (ἐν τάξει)[1] et en accomplissant sa propre tâche (δρᾶν τὰ ἑαυτοῦ)[2] qu'il pourra vraiment recevoir la πρόοδος divine et la transmettre aux rangs inférieurs. Mais cette πρόοδος elle-même, quoique progressivement obscurcie dans le mouvement qui la communique aux ordres subalternes, reste toujours à l'image de la Théarchie, qui est à la fois Purification, Illumination et Perfection.

L'activité hiérarchique, comme l'activité de l'intelligence, comporte donc trois opérations essentielles, nécessairement liées les unes aux autres, et qui sont trois aspects nécessaires de la divinisation. Mais ces diverses opérations ont un rythme et un ordre, puisque rien n'est laissé au hasard dans l'ordonnance parfaite de la hiérarchie. De ce rythme et de cet ordre, essayons de déterminer les lois.

III. — Les lois de l'activité hiérarchique

Toute une vision du monde se trouve engagée dans la notion dionysienne de hiérarchie. Cette vision dérive en droite ligne du dernier néo-platonisme. Un principe unique, l'Un, se distend progressivement et détermine, à des moments différents de son expansion, des réalités nouvelles dont la dignité ontologique est directement mesurée par leur proximité de l'Un. Malgré quelques équivoques dans les expressions[3], on ne peut sans

(1) *Ep.* VIII, 1092 C/1096 B.

(2) *Ibid.* Cf. le début de la présente étude (*art. cit.*, pp. 219-222).

(3) Le terme πρόοδος, par ex., dont nous avons essayé de préciser le sens (*art. cit.*, pp. 209-212). De plus, le début du chap. IV de *D. N.* semble introduire la nécessité d'une émanation ontologique en Dieu, quand il reprend l'image platonicienne et néo-platonicienne du soleil : ὥσπερ ὁ καθ' ἡμᾶς ἥλιος, οὐ λογιζόμενος ἢ προαιρούμενος, ἀλλ' αὐτῷ τῷ εἶναι φωτίζει πάντα τὰ μετέχειν τοῦ φωτὸς αὐτοῦ κατὰ τὸν οἰκεῖον δυνάμενα λόγον (693 B). De telles formules semblent en effet compromettre la doctrine chrétienne de la création libre, mais elles ne peuvent s'interpréter qu'à la lumière de l'ensemble du système. Il est instructif, à ce propos, de constater que ces formules et des formules semblables ont été reprises par saint Thomas (E. Gilson, *Le Thomisme*, 5e éd., Paris, 1948, pp. 182-186 et p. 190, n. 1, qui rapporte la définition de la création de *Sum. théol.*, I, 45, I, ad *Resp.* « emanationem totius entis a causa universali »). C'est précisément l'autorité de Denys qui impose à saint Thomas ces formulations de type platonicien. Même remarque pour la métaphore de la diffusion solaire (*ibid.*, pp. 183-185) et pour l'axiome qu'illustre cette métaphore, *Bonum est diffusivum sui* (sur le sens nouveau que saint Thomas donne à cet axiome, voir p. 185, n. 2).

Sur la dépendance du vocabulaire dionysien lui-même vis-à-vis des métaphores lumi-

doute pas dire que les hiérarchies dionysiennes soient une émanation nécessaire de l'Un : la liberté et la gratuité des dons divins[1], la doctrine de la création[2] s'opposent à une telle identification. Mais, ces points bien établis, il reste que le système dionysien garde du néo-platonisme, non seulement sa vision étagée du monde, mais encore sa théorie des médiations nécessaires.

On peut concevoir ces médiations de deux manières opposées, envisagées l'une et l'autre par Denys. La première correspond à la πρόοδος, c'est-à-dire au don divin ou à la manifestation divine. Elle procède de l'Un et s'étend graduellement à tous les ordres hiérarchiques, en leur conférant l'activité divinisatrice qui doit les transfigurer. Elle est essentiellement *transmission*, *tradition* (παράδοσις). Nous l'appellerons *médiation descendante*[3]. La deuxième médiation est de sens opposé. Elle consiste essentiellement dans la *remontée des intelligences à leur principe* (ἀναγωγή) et elle correspond au mouvement de leur *conversion* (ἐπιστροφή)[4]. Cette conversion est en un sens l'œuvre propre des intelligences. Mais leur effort resterait inefficace sans la grâce divine que leur transmet la médiation descendante qui, du même coup, élève ces intelligences et se fait ascendante[5]. Étudions ce double mouvement, son déroulement et ses lois. Et d'abord la médiation descendante.

Toute divinisation vient d'en haut. Mais les divers ordres ne participent à l'activité théarchique que par la médiation de tous les ordres supérieurs. Dieu ne se révèle jamais sans intermédiaires à notre hiérarchie[6]. Des

neuses, solaires et ignées de ses devanciers platoniciens et néo-platoniciens, renvoyons encore à H. Koch (*op. cit.*, pp. 236-242 : *Die Sonne* et pp. 31-32, 159, pour la lumière). Sur la synonymie des adjectifs ἡλιοειδής, θεοειδής, ἀγαθοειδής, cf. *ibid.*, p. 140. Laissant le problème entier pour les successeurs de Plotin, H. F. Müller s'est efforcé de prouver que les métophores plotiniennes empruntées à l'*écoulement*, à l'*expansion*, voire à l'*émanation physiques*, ne compromettaient nullement la liberté parfaite de l'Un, liberté qui coïncide d'ailleurs avec sa nécessité (*Ist die Metaphysik des Plotinos ein Emanationssystem*, dans *Hermes*, XLVIII, 1913, pp. 409 et suiv.).

(1) Ce point ressort surtout de *E. H.* 440 C/441 C, où est décrite l'économie temporelle du salut.

(2) Cf. *D. N.* 872 B, par exemple, où Denys s'inspirant de *Proverbes* VIII et de *Sagesse* VII, parle de Dieu comme d'une sagesse qui crée l'univers et le maintient dans son harmonie (ἡ πάντων ποιητική, καὶ ἀεὶ πάντα ἁρμόζουσα).

(3) Nous trouvons l'expression de *transmission descendante* (καταγωγικῇ διαπορθμεύσει) en *C. H.* 340 A. Dans ce même passage, nous rencontrons le terme ἀναγωγῇ, qui est le retour à Dieu par la *médiation ascendante*. La doctrine des deux mouvements est donc très explicite dans la pensée de Denys. Toutefois les termes καταγωγικός et κατάγω sont rares ; le premier n'est employé qu'une fois ; le second cinq fois.

(4) Sur ce double processus et ses sources néo-platoniciennes, cf. le début de la présente étude (*loc. cit.*, pp. 203-207).

(5) C'est l'ἀναγωγή dont nous allons reparler. Il va sans dire que toutes ces métaphores : *descente, remontée, proximité, éloignement*, etc., doivent être dégagées de toute idée d'espace et d'étendue matérielle.

(6) Dans ce sens, Denys cite le mot de Jean (*I. Joh.* IV, 12 : θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται), en le paraphrasant légèrement : οὐδεὶς ἑώρακεν, οὐδὲ ὄψεται (*C. H.* 180 C).

hiérarchies célestes, la première seule peut communiquer avec Lui directement[1]. Par elle, la purification, l'illumination et la perfection théarchiques parviennent à la deuxième hiérarchie[2] qui les transmet à son tour à la troisième[3]. Et au sein de chaque triade, la même loi règle la transmission des opérations théarchiques : le premier rang les reçoit d'abord ; le second les reçoit du premier et le troisième du second[4]. Ainsi « chaque ordre est le révélateur et le messager de celui qui le précède : le premier révèle Dieu qui lui donne son activité, et les autres, selon leur capacité divine, révèlent les ordres qui les précèdent et qui sont mus par Dieu (ἐκφαντορικοὶ δὲ πάντες εἰσὶ καὶ ἄγγελοι τῶν πρὸ αὐτῶν· οἱ μὲν πρεσβύτατοι, θεοῦ τοῦ κινοῦντος, ἀναλόγως δὲ οἱ λοιποί, τῶν ἐκ θεοῦ κεκινημένων)[5] ».

Les intelligences humaines n'échappent pas à cette loi. Qu'il s'agisse de la hiérarchie légale ou de la hiérarchie ecclésiastique, c'est d'abord par la médiation des anges que doit passer toute intervention divine. Par les anges, la loi fut donnée à Moïse[6]. Un ange a purifié les lèvres d'Isaïe[7]. Un ange encore a conduit le peuple hébreu tout au long de son histoire[8]. Ce n'est pas tout. La loi de transmission hiérarchique s'exerce au cœur même de la hiérarchie humaine, légale ou ecclésiastique[9]. C'est d'abord l'évêque qui reçoit la purification, l'illumination et la perfection théar-

(1) ἀμέσως (*C. H.* 209 C; cf. *E. H.* 537 C; *C. H.* 272 D). Tous ces points de doctrine rapprochent singulièrement Denys de Jamblique et de Proclus. La double médiation, descendante (πρόοδος) et ascendante (ἐπιστροφή), est commune aux trois systèmes ; communes aussi, les modalités de ces médiations et les métaphores qui les expriment. H. Koch (*op. cit.*, pp. 235-236) a rapproché, en particulier, les termes διαπορθμεύω, ὀχετός et leurs dérivés, qui expriment métaphoriquement la transmission hiérarchique chez Denys, comme chez Proclus.

(2) *C. H.* 240 B/D et 272 D/273 A.

(3) *C. H.* 272 D/273 A.

(4) *C. H.* 257 B/260 B, par ex.

(5) *C. H.* 273 A. On remarquera le terme ἐκφαντορικοί. C'est bien dans le sens d'une *manifestation* qu'il faut entendre la πρόοδος dionysienne. Pour la métaphore πρεσβύτατοι, qui désigne les ordres les plus élevés en dignité, cf. *D. N.* 937 B, où le terme synonyme παλαιός est expliqué comme nom divin : ce terme figure déjà dans *Daniel* VII, 22.

(6) *C. H.* 180 B et D.

(7) *C. H.* chap. XIII, où *Isaïe* VI, 6 est longuement expliqué en fonction de la notion de hiérarchie et de ses médiations nécessaires. La vision d'Isaïe elle-même est expliquée comme une révélation divine sur la transmission hiérarchique (305 B/C).

(8) *C. H.* 260 B. Denys y fait allusion à *Daniel* X, 21 et fait de Michel l'archonte du peuple juif ; dans le même passage, il reprend *Deutéronome* XXXII, 8 pour affirmer que chaque nation a son ange : « Le Très Haut fixa les limites des peuples selon le nombre des anges de Dieu ». L'original hébreu ne fait pas mention des « anges de Dieu », mais seulement des « enfants d'Israël ». Seule la version des LXX autorise une pareille interprétation.

(9) La hiérarchie légale est celle de l'Ancien Testament ; la hiérarchie ecclésiastique est celle du Nouveau. Mais toutes deux sont régies par les mêmes lois que la hiérarchie céleste (cf. *E. H.* 500 C/504 A).

chiques[1]. Il la transmet à l'ordre des prêtres[2], qui la transmet à son tour à celui des diacres[3]. L'activité théarchique s'étend ensuite aux moines[4], puis au peuple saint[5], enfin aux ordres purifiés[6]. L'ordre de transmission correspond exactement à l'ordre de dignité décroissante des divers rangs.

Par là s'explique une nouvelle loi : à mesure que se multiplient les degrés dans la médiation descendante, la purification, l'illumination et la perfection perdent de leur force et de leur éclat. La première hiérarchie céleste, qui est toute proche de la Théarchie et qui reçoit d'Elle sans intermédiaire (ἀμέσως) son activité propre, est « purifiée, illuminée et parfaite par un don de lumière plus caché et plus brillant (κρυφιωτέρᾳ καὶ φανεροτέρᾳ τῆς θεαρχίας φωτοδοσίᾳ). Plus caché, parce que plus intelligible, plus simplificateur et plus unifiant (ὡς νοητοτέρᾳ, καὶ μᾶλλον ἁπλωτικῇ καὶ ἑνοποιῷ). Plus brillant, parce que reçu à sa source (πρωτοδότῳ), dans sa manifestation première (πρωτοφανεῖ), parce que plus entier (ὁλικωτέρᾳ) et plus intime à soi-même en raison de sa transparence (καὶ μᾶλλον εἰς αὐτὴν, ὡς διειδῆ, κεχυμένῃ) »[7]. Mais, après la première hiérarchie, commence la série des intermédiaires. Plus ils sont nombreux et moins est éclatant le rayon que les intelligences reçoivent de la Théarchie. La transmission hiérarchique est le σύμβολον[8] de cette perfection divine qui s'obscurcit en descendant processivement du premier au second rang (σύμβολον ποιησώμεθα τῆς πόῤῥωθεν ἐπιτελουμένης, καὶ διὰ τὴν πρόοδον ἀμυδρουμένης εἰς δευτέρωσιν τελειώσεως)[9]. Ici, Denys ne pouvait manquer de reprendre les métaphores solaires si chères à la tradition platonicienne : « la diffusion du rayon solaire s'opère facilement à travers la première matière (εἰς πρώτην ὕλην εὐδιαδότως χωρεῖ), je veux dire la plus transparente de toutes (τὴν πασῶν διειδεστέραν) et c'est à travers elle qu'il jette son plus vif éclat (καὶ δι'αὐτῆς ἐμφανέστερον ἀναλάμπει τὰς οἰκείας μαρμαρυγάς) ; mais, quand il tombe sur des matières plus épaisses, l'éclat de sa diffusion s'obscurcit (προσβάλλουσα δὲ ταῖς παχυτέραις ὕλαις, ἀμυδροτέραν ἔχει τὴν διαδοτικὴν ἐπιφάνειαν) »[10]. Plus suggestive

(1) *E. H.* 504 C/505 C.
(2) *E. H.* 505 C/508 A.
(3) *E. H.* 508 A/B. L'évêque consacre et les prêtres et les diacres (509 A/C).
(4) *E. H.* 532 C et suiv., et *Ep.* VIII.
(5) *E. H.* 532 B/C.
(6) *E. H.* 529 D/532 B.
(7) *C. H.* 272 D ; cf. *C. H.* 240 C/D.
(8) Le mot français « symbole » ne traduit pas exactement le terme grec σύμβολον. Denys entend par ce mot non seulement le signe d'une réalité divine, mais cette réalité elle-même. Cette précision est très importante pour l'étude des « sacrements » dionysiens.
(9) *C. H.* 240 C.
(10) 301 A/B. En vertu de cette loi, on s'explique que le mouvement hélicoïdal, dans l'âme humaine, ne soit pas une activité absolument pure. Il procède οὐ νοερῶς καὶ ἑνιαίως, ἀλλὰ λογικῶς καὶ διεξοδικῶς, καὶ οἷον συμμίκτοις καὶ μεταβατικαῖς ἐνεργείαις (*D. N.* 705 A/B).

encore l'image du feu : « de même, la chaleur du feu se communique davantage aux corps qui sont plus aptes à la recevoir (εἰς τὰ δεκτικώτερα), qui épousent facilement sa ressemblance et s'y élèvent (καὶ πρὸς τὴν αὐτῆς ἀφομοίωσιν εὔεικτα καὶ ἀνάγωγα). Mais quand il se heurte à des substances résistantes ou réfractaires (πρὸς δὲ τὰς ἀντιτύπους ἢ ἐναντίας οὐσίας), son activité brûlante ou bien reste sans effet, ou bien ne laisse paraître qu'une trace imperceptible (ἀμυδρόν τι ... ἴχνος). Plus encore : elle agit sur les substances qui n'ont pas d'affinité avec elle (ταῖς μὴ συγγενέσι) par la médiation des corps qui lui sont apparentés (διὰ τῶν οἰκείως πρὸς αὐτὴν ἐχόντων) de manière, si c'est possible, à mettre d'abord le feu à des corps facilement inflammables, puis, par ces corps, à chauffer l'eau ou quelque autre substance qui résiste au feu, autant que le permet leur nature (ἀναλόγως) »[1]. Et voici l'explication de ces comparaisons : « selon la même loi qui régit l'ordre de la nature, [bien que] dans des conditions qui passent toute nature (ὑπερφυῶς), le principe de tout ordre, visible et invisible, manifeste en premier lieu l'éclat de sa propre lumière aux essences les plus hautes et, par elles, les essences qui viennent après elles participent au rayon divin (τὴν τῆς οἰκείας φωτοδοσίας λαμπρότητα πρωτοφανῶς... ταῖς ὑπερτάταις οὐσίαις ἀναφαίνει, καὶ διὰ τούτων αἱ μετ' αὐτὰς οὐσίαι τῆς θείας ἀκτῖνος μετέχουσιν) »[2].

Le nombre des intermédiaires détermine donc le degré d'« épaississement » spirituel de l'activité théarchique, aux divers moments de son expansion. Et cet « épaississement » lui-même ne tient pas à l'activité divine qui reste toujours une et identique[3], mais à la capacité spirituelle des intelligences (συμμετρία, ἀναλογία), qui est elle-même déterminée par le rang hiérarchique et, à l'intérieur de ce rang, par la dignité propre de chaque sujet (ἀξία)[4]. C'est donc le degré de « connaturalité » de chaque ordre et de chaque intelligence avec le divin (συγγένεια)[5] qui fixe leur degré de participation aux activités théarchiques.

(1) *C. H.* 301 B. Quelques mss portent ἀντιτυπεῖς ἢ ἐναντίας, d'autres ἀντιτυπεῖς ἐναντίας. Mais ces variantes ne modifient pas le sens du texte. Plus importante est la négation (μὴ συγγενέσι), omise par Migne et que portent la plupart des mss. Je dois ces corrections à l'obligeance de M. Joseph Pinard qui a bien voulu me communiquer le texte critique du *C. D.* qu'il a très soigneusement établi. Qu'il veuille bien retrouver ici l'expression de ma respectueuse gratitude.

(2) *C. H.* 301 B/C.

(3) Voir la fin de ce chapitre.

(4) Cf. le début de la présente étude (*loc. cit.*, pp. 190-195).

(5) Denys explique la loi de la transmission del'ἐνέργεια par l'analogie du sensible : Ἢ οὐχὶ καὶ τὰς αἰσθητὰς τῶν στοιχείων οὐσίας ὁρῶμεν εἰς τὰ μᾶλλον αὐταῖς συγγενέστερα πρῶτον ἰούσας, καὶ δι' ἐκείνων ἐφ' ἕτερα τὴν οἰκείαν διείσας ἐνεργείαν (*E. H.* 504 C/D). Avec la plupart des mss, nous adoptons διείσας (et non διιούσας, de l'édition Cordier, reproduite par Migne). Nous retrouvons en effet le même participe, dans un contexte analogue, en *C. H.* 301 A ([ἡ θεαρχικὴ δύναμις] ἐπὶ πάντας [πάντα dans plusieurs mss] διεῖσα τὰς προνοητικὰς αὐτῆς ἐνεργείας).

La nécessité de la συγγένεια, de l'ὁμοφυΐα, de l'ὁμοιότης ou de l'οἰκειότης entre

Cette doctrine, constante dans les *Hiérarchies*, est exposée avec une admirable précision dans la *Lettre* VIII. Les intermédiaires hiérarchiques, dit Denys, ne doivent pas s'entendre dans un sens spatial, pas plus que notre proximité divine (μὴ τοπικῶς ἐκλάβοις.. τὸν πλησιασμόν)[1]. Il faut voir là simplement notre *capacité spirituelle à recevoir le divin* (ἀλλὰ κατὰ τὴν θεοδόχον ἐπιτηδειότητα)[2]. Ainsi entendu, l'ordre de l activité hiérarchique apparaît à la fois comme un ordre intérieur et comme un ordre social. Celui-ci prédétermine en quelque manière celui-là. Mais, dans le cadre de son rang hiérarchique, l'intelligence conserve constamment l'initiative et le devoir de s'égaler à son propre état ; par là, elle se maintient dans *son* ordre qui est, nous le savons, voulu par Dieu. Et d ailleurs la médiation elle-même impose aux intelligences médiatrices un surcroît de responsabilité, puisqu'elle les associe à la providence divine[3] dans la mesure variable[4] que fixent à la fois leur position hiérarchique et leur propre tension intérieure[5].

des ordres hiérarchiques destinés à entrer en communion, est constamment affirmée par Jamblique et par Proclus : *De Myst.*, V, IV : ἀλλὰ καὶ τὸ σῶμα τὸ οὐράνιον ἄμικτον ἐστι πρὸς πάντα τὰ ὑλικὰ στοιχεῖα (éd. Th. Gale, Oxford, 1678, p. 119, 10-12) et : διῃρημένα εἰς τὰ μεριστά, καὶ τὰ ἔνυλα πρὸς τὰ ἔνυλα, καὶ ὅλως τὰ ὁμοφυῆ καὶ πρὸς τὰ ὁμοφυῆ δύναταί τινα κοινωνίαν ἔχειν πρὸς ἄλληλα τοῦ ποιεῖν ἤ πάσχειν (*ibid.*, pp. 119, 44-120, 2). On rapprochera de ces textes de nombreux passages du *De Myst.*, et notamment dans cette même section V, qui traitent de théurgie et développent les conditions de *sympathie* et d'*intime parenté* que ces pratiques supposent entre les éléments du monde, les plantes, les animaux, les hommes. les astres et les dieux (sur l'importance de cette notion de *sympathie* à l'époque hellénistique, cf. A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste, I. — L'Astrologie et les Sciences Occultes*, Paris, 1944, pp. 88-94 en particulier. On trouvera, p. 90, n. 1, une bibliographie étendue concernant ce thème essentiel). Après Jamblique, Proclus devait systématiser cette doctrine des médiations nécessaires par des ordres *apparentés* (συγγενεῖς) aux termes qu'ils relient : *El. de Théol.*, prop. 175, p. 152, 30-31 : οὐδαμοῦ γὰρ αἱ πρόοδοι γίνονται ἀμέσως, ἀλλὰ διὰ τῶν συγγενῶν καὶ ὁμοίων. Cf. prop. 123, p. 110, 9 : τὸ συγγενὲς ἑκάστῳ συνῆπται καὶ ἀφ' ἑκάστου πρόεισιν. C'est là, en vérité, la proposition fondamentale de toutes les visions hiérarchiques du monde issues du néo-platonisme.

(1) Ep. VIII, 1092 B ; cf. *D. N.* 817 B. Cette image de la proximité et de l'éloignement est également familière à Proclus (*de decem dubit.* I, 112 : *Propinquiora* igitur providentiae frui magis ipsa et ornari magis *vicinantia*... illuminabuntur magis quam *remotiora*). Mais Proclus, plus précis que Denys, explique sa métaphore spatiale dans le sens d'une universalité moindre ou plus grande des divers ordres hiérarchiques (*El. de Théol.*, prop. 150, p. 132, 10-12 : δέδεικται γὰρ ὅτι ὁλικώτεροι μὲν εἰσιν οἱ ἐγγυτέρω τοῦ ἑνός, μερικώτεροι δὲ οἱ πορρώτερον). Ces textes sont cités par H. Koch (*op. cit.*, p. 77).

(2) *Ep.* VIII, 1092 B.

(3) *C. H.* 308 A : Dieu « promeut les premières essences à la plus haute participation de son activité providentielle (κινῶν ἐπὶ τὰς πρώτας τῶν οἰκείων προνοητικῶν ἐνεργειῶν μετουσίας) ». Dans ce même passage est affirmée la nécessité de la médiation hiérarchique pour la participation des autres ordres « à l'activité providentielle qui leur convient (οἰκείας προνοητικὰς ἐνεργείας) ». Même idée en 301 A. Cette idée paraît encore sous-jacente à *D. N.* 916 C : Dieu y est décrit comme présent à tous les êtres « par les manifestations et les actes de sa Providence (προνοητικαῖς προόδοις καὶ ἐνεργείαις) ». Or nous savons que l'idée de πρόοδος est inséparable de celle de hiérarchie.

Telles sont les modalités et les lois de la médiation descendante. Il nous reste à parcourir, pour ainsi dire, notre route en sens inverse, pour l'étude de la médiation ascendante. Soulignons tout de suite que cette double orientation de l'activité hiérarchique ne doit pas nous faire illusion. Il ne s'agit pas de deux temps séparés : un premier temps où le divin se donnerait à travers la hiérarchie et jusqu'au dernier de ses ordres ; un deuxième temps qui retournerait graduellement l'ensemble des intelligences vers Dieu. Ces deux moments sont inconcevables l'un sans l'autre et ils ne susbsistent que de leur simultanéité, de leur conditionnement réciproque et de leur accord. Comment concevoir en effet qu'une intelligence soit véritablement divinisée, sans une adhésion personnelle à Dieu ? Et inversement, peut-on imaginer ce retour lui-même sans le don permanent venu d'en haut et qui le provoque ? Dialectique ascendante et dialectique descendante s'appellent l'une l'autre et n'ont de sens que par leur jeu convergent, solidaire et simultané. Essayons donc de préciser les modalités et les lois de la médiation ascendante, non pour les opposer à celles de la médiation descendante, mais pour compléter, de ce nouveau point de vue, notre étude de l'activité hiérarchique.

La purification, l'illumination et la perfection constituent des dons divins que la hiérarchie transmet aux intelligences. Mais il reste à chacune d'elles de se « recourber » sur elle-même[1] et de se retourner vers Dieu dans une adhésion personnelle et ferme. Cette adhésion et cette conversion arrêtent, pour ainsi dire, le mouvement processif qui porte la création loin de son auteur. Elles fixent les êtres dans leur nature propre et dans leur ordre hiérarchique (τάξις) et constituent l'amorce d'un retour[2]. Le processus de cette démarche conversive est bien connu. Mais il faut redire qu'il ne s'opère pas seul et montrer à quelles conditions hiérarchiques il obéit.

Du dernier degré de la hiérarchie humaine jusqu'au sommet de la hiérarchie angélique, la « remontée » des intelligences exige toujours la médiation des ordres supérieurs[3]. Les ordres sacerdotaux sont les média-

(4) *C. H.* 292 D/293 A : καὶ τὸ μὲν ὅλως ἐν μετουσίᾳ σοφίας εἶναι καὶ γνώσεως κοινόν ἐστι πᾶσι τοῖς θεοειδέσι τῶν νοερῶν · τὸ δὲ προσεχῶς καὶ πρωτώς ἢ δευτέρως καὶ ὑφειμένως οὐκέτι κοινὸν, ἀλλ'ὡς ἑκάστῳ πρὸς τῆς οἰκείας ἀναλογίας ὥρισται.

(5) Cette idée évoque celles de *conversion* et de *retour anagogique* à Dieu, qui sont inséparables de la *médiation ascendante.*

(1) C'est le mouvement *circulaire* (cf. *D. N.* 705 A : πρῶτον εἰς ἑαυτήν).

(2) Nous avons déjà rencontré une doctrine analogue chez les derniers néo-platoniciens : leurs trois temps, d'arrêt (μονή), de procession (πρόοδος) et de retour (ἐπιστροφή), ont certainement inspiré la doctrine dionysienne sur ce point (cf. le début de la présente étude, *loc. cit.*, pp. 199-212).

(3) C'est là une loi de la Théarchie : θεσμὸς μὲν οὗτός ἐστι τῆς θεαρχίας ὁ πανίερος, τὸ διὰ τῶν πρώτων τὰ δεύτερα πρὸς τὸ θειότατον αὐτῆς ἀνάγεσθαι φέγγος (*E. H.* 504 C). Suit un développement pour montrer, comme pour la médiation descendante, que c'est par des essences dont la nature leur est *apparentée* (συγγενέστερα) que les rangs inférieurs sont conduits au divin. Même doctrine en *C. H.* 181 A (τὸ διὰ τῶν πρώτων

teurs des derniers rangs : l'élévation des purifiés et la purification des non-initiés se font par le diacre[1] ; celles des illuminés, par le prêtre[2] ; celles des parfaits, par l'évêque[3]. Celui-ci, de plus, a charge d'élever spirituellement les deux ordres inférieurs du sacerdoce[4] et le prêtre doit aussi participer à l'élévation du diacre[5].

Mais le sommet de la hiérarchie ecclésiastique ne coïncide pas avec le sommet du divin. L'ascension doit donc se poursuivre encore. Et c'est par la médiation du dernier rang de la hiérarchie angélique[6] qu'elle pourra le faire. Les anges ont guidé nos ancêtres vers les réalités divines[7]. Ils élèvent les évêques vers ces mêmes réalités[8]. Ils ont la charge d'y conduire les nations[9]. Par eux s'effectuent notre ascension spirituelle (ἀναγωγή) et notre propre conversion (ἐπιστροφή)[10].

τὰ δεύτερα πρὸς τὸ θεῖον ἀνάγεσθαι) ; dans ce même passage, les rangs supérieurs sont présentés comme les *initiateurs* et les *guides* des rangs inférieurs (τῶν ἡττόνων εἶναι τοὺς θειοτέρους μύστας καὶ χειραγωγοὺς ἐπὶ τὴν θείαν προσαγωγὴν καὶ ἔλλαμψιν καὶ κοινωνίαν) ; cf. *C. H.* 168 A (ἑκάστη τῆς ἱεραρχικῆς διακοσμήσεως τάξις ... ἀνάγεται πρὸς τὴν θείαν συνέργειαν). *C. H.* 332 B montre comment la médiation descendante est orientée à la médiation ascendante : « toute intelligence qui reçoit une intellection divine la divise et la multiplie pour l'ascension spirituelle de l'ordre hiérarchique qui la suit (διαιρεῖ καὶ πληθύει πρὸς τὴν τῆς καταδεεστέρας ἀναγωγικὴν ἀναλογίαν) » ; ce passage explique le symbolisme des *dents* chez les anges. Le thème de l'« anagogie » hiérarchique est aussi fréquent que celui de la médiation descendante ; souvent les deux sont enchevêtrés.

(1) *E. H.* 508 B : ... ἡ λειτουργικὴ διακόσμησις, ἐπὶ τὰς φανὰς τῶν ἱερέων ἱερουργίας ἀνάγουσα τοὺς κεκαθαρμένους, καὶ τοὺς ἀτελέστους ἀποκαθαίρουσα.. (cf. 516 A/B).

(2) *E. H.* 505 D : dans ce texte, nous n'avons pas le verbe ἀνάγω, mais un verbe synonyme, plus concret encore. χειραγωγεῖν, *conduire par la main* : ἡ δὲ τῶν ἱερέων φωταγωγικὴ τάξις ἐπὶ τάς θείας τῶν τελετῶν ἐποψίας χειραγωγεῖ τοῦς τελουμένους (cf. *E. H.* 516 B).

(3) *E. H.* 513 D : l'évêque jouit des plus hauts pouvoirs d'élévation spirituelle (ἀκροτάταις ἀναγωγαῖς). Il consacre les moines qui constituent l'ordre des parfaits (*E. H.* 532 D).

(4) Par les ordinations : *E. H.* 509 B/C, par exemple.

(5) En vertu du principe général de la médiation (*E. H.* 504 C/505 A). De plus, le prêtre participe, avec l'évêque, à la consécration des moines (*E. H.* 533 A/C). Quant au moine, bien qu'il soit parvenu au plus haut degré de la perfection (*E. H.* 532 D : εἰς τελειοτάτην ἀναγομένη τελείωσιν), il n'a aucun pouvoir d'élévation hiérarchique vis-à-vis des ordres inférieurs (*E. H.* 533 C : ...μοναχικὴν τάξιν οὐκ εἶναι προσαγωγικὴν ἑτέρων). Denys toutefois semble reprendre sa théorie de la médiation, même à l'intérieur de la hiérarchie des initiés, quand il confie le catéchumène au parrain qui doit l'instruire et le présenter à l'évêque (*E. H.* 568 B/C) ; c'est le παιδαγωγός qui conduit le nouveau baptisé (τοῦ προσαγομένου παιδός) à des ascensions divines (ἐνθέοις ἀναγωγαῖς, *ibid.*).

(6) *C. H.* 260 A/B.

(7) *C. H.* 180 B : ἡμῶν πατέρας ἄγγελοι πρὸς τὸ θεῖον ἀνῆγον.

(8) *C H* 196 C : αὕτη (la dernière hiérarchie angélique et, plus précisément, l'ordre des anges) τοὺς καθ' ἡμᾶς ἐνθέους ἱεράρχας ἀνάγει πρὸς τὰς ἐγνωσμένας αὐτῇ τῆς θεαρχίας αὐγάς...

(9) *C. H.* 261 A : μία δὲ πάντων ἀρχή, καὶ πρὸς ταύτην ἀνῆγον τοὺς ἑπομένους, οἱ καθ' ἕκαστον ἔθνος ἱεραρχοῦντες ἄγγελοι.

(10) *C. H.* 260 B.

Les anges, à leur tour, doivent être conduits jusqu'aux réalités divines : ce sera la tâche des archanges[1]. Ceux-ci le seront par les principautés[2]. La dernière hiérarchie céleste, qui est constituée par ces trois ordres, s'élèvera par la médiation de la seconde, dont les trois ordres s'élèvent également selon les mêmes lois[3]. Enfin, la première hiérarchie élèvera la seconde[4] et s'élèvera dans ses propres rangs selon le même processus que les deux hiérarchies inférieures. Par l'ordre des séraphins, la première hiérarchie céleste communique sans intermédiaire (ἀμέσως) avec la Théarchie qu'elle s'efforce d'imiter dans un incessant mouvement de conversion[5]

Dans la médiation ascendante, comme dans la médiation descendante, tout est venu d'en haut. Il n'y a donc qu'une seule et même activité, l'activité théarchique. Et toute la raison d'être des hiérarchies est de nous y faire participer[6]. L'ἀναγωγή ainsi entendue fait de tous les ordres les coopérateurs (συνεργοί)[7] et les révélateurs (ἐκφαντορικοί)[8] de l'activité

(1) *C. H.* 257 C/260 B, où médiation descendante et médiation ascendante interfèrent constamment.

(2) *C. H.* 257 B.

(3) *C. H.* chapitre VIII.

(4) *C. H.* chap. VII, VIII et chap. X, 272 D/273 A. Ce dernier passage est une description de la « série anagogique » : πρὸς ταύτης δὲ (première hiérarchie céleste) πάλιν ἀναλόγως ἡ δευτέρα, καὶ πρὸς τῆς δευτέρας ἡ τρίτη, καὶ πρὸς τῆς τρίτης ἡ καθ' ἡμᾶς ἱεραρχία... πρὸς τὴν ἁπάσης εὐκοσμίας ὑπεράρχιον ἀρχὴν καὶ περάτωσιν ἱεραρχικῶς ἀνάγεται.

(5) L'unification des divers ordres par les ordres qui les précèdent est une loi fondamentale du néo-platonisme. Chez Plotin, le νοῦς unifie la ψυχή, de même que l'ἕν unifie le νοῦς. Cette unification n'est possible que par la *conversion* du terme inférieur au terme supérieur. Même doctrine chez Jamblique, bien que les termes soient déjà multipliés (par ex., *De Mysteriis*, I, XIX, p. 33, 38-42 : ἡ τῶν δευτέρων πρὸς τὰ πρῶτα νοερὰ ἐπιστροφή, καὶ ἀπὸ τῶν προτέρων εἰς τοὺς δευτέρους θεοὺς δόσις τῆς αὐτῆς οὐσίας καὶ δυνάμεως, συνέχει τὴν εἰς ἕν αὐτῶν συνόδον ἀδιάλυτον). Jamblique formule cependant la théorie des médiations nécessaires avec moins de rigueur que Proclus. Pour celui-ci,un ordre donné n'accède à l'Un et ne reçoit la πρόοδος théarchique que par la médiation de triades multiples qui à la fois le séparent de l'Un et l'y rattachent. Ces ordres médiateurs contigus, semblables et dissemblables tout ensemble, constituent les σειραί : cf. *Éléments de Théologie*, prop. 21, p. 24, 1-3 : πᾶσα τάξις ἀπὸ μονάδος ἀρχομένη πρόεισιν εἰς πλῆθος τῇ μονάδι σύστοιχον, καὶ πάσης τάξεως τὸ πλῆθος εἰς μίαν ἀνάγεται μονάδα. Prop. 29, p. 34, 3-4 : πᾶσα πρόοδος δι' ὁμοιότητος ἀποτελεῖται τῶν δευτέρων πρὸς τὰ πρῶτα. Prop. 30, p. 34, 12-13 : πᾶν τὸ ἀπό τινος παραγόμενον ἀμέσως μένει τε ἐν τῷ παράγοντι καὶ πρόεισιν ἀπ' αὐτοῦ. Prop. 31, p. 34, 28-29 : πᾶν τὸ προϊὸν ἀπό τινος κατ' οὐσίαν ἐπιστρέφεται πρὸς ἐκεῖνο ἀφ' οὗ πρόεισιν. Cf. encore les propositions qui suivent (32 à 39, pp. 35-42) sur la πρόοδος et l'ἐπιστροφή ; cf., enfin, prop. 13, p. 14, 24-25 : πᾶν ἀγαθὸν ἑνωτικόν ἐστι τῶν μετεχόντων αὐτοῦ... Même doctrine dans *Théol. Plat.*, IV, chap. I, II, III, éd. E. Portus, Hambourg, 1618, pp. 179-186 et V, chap. I, pp. 247-249.

(6) *C. H.* 165 B. : Ἔστι γὰρ ἑκάστῳ τῶν ἱεραρχίαν κεκληρωμένων ἡ τελείωσις, τὸ κατ' οἰκείαν ἀναλογίαν ἐπὶ τὸ θεομίμητον ἀναχθῆναι. Καὶ τὸ δὴ πάντων θειότερον, ὥς τὰ Λόγιά φησι, θεοῦ συνεργὸν γένεσθαι (cf. *I. Cor.* III, 9), καὶ δεῖξαι τὴν θείαν ἐνέργειαν ἐν ἑαυτῷ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀναφαινομένην. Cf. 168 A : texte déjà cité.

(7) *Ibid.*

(8) *C. H.* 273 A. Même adjectif dans le même sens chez Proclus (cf. H. Koch, *op.*

divine. On voit combien se trouvent indissolublement liés le don divin et la promotion des intelligences. L'intensité du premier mesure l'ascension hiérarchique et, inversement, l'ascension hiérarchique conditionne et, en quelque manière, prédétermine le don de Dieu. Il serait absurde de se représenter dans la dispersion de l'espace ou dans la succession du temps deux mouvements rigoureusement simultanés qui sont, pour ainsi dire, en causalité réciproque et dont la nature est toute spirituelle.

Aussi bien, les lois hiérarchiques de la médiation ascendante sont-elles les mêmes que celles de la médiation descendante. Dans l'une et dans l'autre, l'ordre des τάξεις, qui est celui des ἀναλογίαι ou des συμμετρίαι, sera rigoureusement respecté[1]. Dans l'une comme dans l'autre, chaque ordre sera en même temps gratifiant et gratifié, élevant et élevé ; élevé et gratifié par l'ordre supérieur ; élevant et gratifiant pour l'ordre qui le suit[2]. Selon que nous monterons ou que nous descendrons l'échelle hiérarchique, les opérations divines seront plus ou moins intenses, l'illumination plus ou moins spirituellé, la purification plus ou moins achevée. Non pas qu'il faille accuser l'activité divine d'inégalité ou de déficiences. Non pas même qu'il faille nécessairement rapporter cette accusation sur l'un quelconque des intermédiaires. La lumière divine est toujours la même et les intermédiaires peuvent être parfaits dans leur ordre : pour chacun d'eux, en effet, la perfection correspond toujours à une capacité limitée du divin[3].

Telle est donc l'activité de la hiérarchie sous son double aspect, ascendant et descendant. Essentiellement régie par la loi de la médiation, moins parfaite, moins intelligible et moins pure à mesure qu'elle s'étend vers les dernières intelligences et que s'accroissent leurs résistances intérieures, plus parfaite, plus intelligible et plus pure dans la démarche inverse, l'activité hiérarchique sous ses multiples formes reste toujours une participation analogique à l'activité de la Théarchie qui « opère tout en tout »[4].

cit., p. 45). Sur l'étroite dépendance de Denys à l'égard de Proclus pour la doctrine de la double médiation, ascendante et descendante, nous renvoyons encore à H. Koch (*op. cit.*, pp. 74-86 en particulier) dont les rapprochements sont décisifs.

(1) *C. H.* 272 D/273 A ; cf. *C. H.* 333 B, où plusieurs symboles sont expliqués dans ce sens ; *D. N.* 696 C ; 872 A : ὁδῷ καὶ τάξει κατὰ δύναμιν ἄνειμεν : il s'agit, dans ce dernier passage, de la méthode négative dont la marche est *anagogique*.

(2) *C. H.* 240 A. Cette loi toutefois ne se vérifie dans la *Hiérarchie Ecclésiastique* que pour les ordres sacerdotaux. Les moines, qui sont pourtant parvenus au plus haut état de perfection (*E. H.* 532 D), n'accomplissent aucune fonction hiérarchique à l'égard de l'ordre qui les suit (*E. H.* 533 C et *Ep.* VIII, à Démophile). Le peuple saint est confié au ministère des prêtres, de même que l'ordre des initiés est confié aux diacres.

(3) Cette capacité, du reste, peut être amoindrie par la faute des intelligences.

(4) 1 *Cor.* XV, 28, cité par *D. N.* 596 C. Tout ce passage est un commentaire de la phrase de s. Paul. On peut même dire sans exagération que tout le *C. D.* est le développement de cette pensée et de pensées semblables : cf. par ex. : *D. N.* 593 D et 700 A/B qui citent et développent *Col.* I, 17 : τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν.

IV. — La Théarchie cause transcendante de l'activité hiérarchique

Précisons, en terminant, comment la Théarchie est cause de l'activité hiérarchique.

D'abord, nous l'avons déjà souligné, la Théarchie est la cause de toute divinisation : θεαρχία signifie *principe du divin*. En contexte dionysien, en effet, la divinisation ne peut venir que de Dieu[1]. Elle est œuvre d'amour (ἔρως-ἀγάπη). Et l'amour a sa source et son terme en Dieu[2].

Si de la notion globale de divinisation nous passons à la considération de ses aspects fondamentaux de purification, d'illumination et de perfection, nous constatons encore que ce sont là trois actes proprement théarchiques ou, plus exactement, trois aspects de la même activité théarchique (ἡ θεαρχία τοὺς ἐν οἷς ἄν ἐγγένηται νόας ἀποκαθαίρει πρῶτον, εἶτα φωτίζει, καὶ φωτισθέντας ἀποτελειοῖ πρὸς θεοειδῆ τελεσιουργίαν)[3]. Les textes des *Noms Divins* abondent qui décrivent la Théarchie comme cause de l'activité universelle et Dieu comme présent à tous les êtres par cette activité[4].

Cependant plusieurs passages semblent soustraire quelques îlots d'activité à l'emprise divine. Le nouveau baptisé, par exemple, doit vaincre les activités qui s'opposent à sa divinisation (τὰς πρὸς θέωσιν ἐναντίας αὐτῷ καταπαλαίσας ἐνεργείας τε καὶ ὑπάρξεις)[5]. Et ceux qui abandonnent la vie divine sont livrés à la plus mauvaise des activités (ἐνεργουμένους ἐναγεστάτην ἐνέργειαν)[6]. Faut-il voir là une pluralité de sources actives, indépendantes de l'activité théarchique et qui même pourraient lui faire échec?

Pareille interprétation contredirait l'ensemble de la doctrine. Il n'y a et il ne peut y avoir d'activité authentique que venue de Dieu. Et le mal

(1) Ce qui n'exclut pas, au contraire, l'effort intérieur de intelligences qui doivent, autant qu'elles le peuvent, se rendre dignes et « capables » des dons divins.

(2) Cf. *D. N.* 712 C/713 D, par ex.

(3) *E. H.* 508 D. La succession que semblent indiquer les adverbes πρῶτον, εἶτα et le participe aoriste φωτισθέντας, n'est pas à entendre dans un sens chronologique mais dans un sens logique. Les trois opérations sont en effet simultanées. La gradation que veut établir Denys est seulement destinée à justifier les trois degrés de l'ordre sacerdotal, dont chacun représente un aspect prédominant de la divinisation. Mais cette divinisation, qui est à la fois purification, illumination et perfectionnement, s'opère à tous les degrés de l'activité sacerdotale.

(4) *D. N.* 693 B : διὰ ταύτας [τῆς ἀγαθότητος ἀκτῖνας] ὑπέστησαν αἱ νοηταὶ καὶ νοεραὶ πᾶσαι καὶ οὐσίαι καὶ δυνάμεις καὶ ἐνέργειαι ; cf. 916 C : le mouvement direct, en Dieu, symbolise τὴν ἀπαρέγκλιτον πρόοδον τῶν ἐνεργειῶν, καὶ ἐξ αὐτοῦ τῶν ὅλων γένεσιν ; *ibid.* : Dieu est présent à toutes choses ταῖς ἐπὶ τὰ ὄντα πάντα προνοητικαῖς προόδοις καὶ ἐνεργείαις ; 705 C : ἐξ αὐτοῦ καὶ δι'αὐτοῦ... πᾶσα δύναμις, πᾶσα ἐνέργεια.

(5) *E. H.* 404 A.

(6) *E. H.* 433 D.

consiste essentiellement, pour une intelligence, à s'exclure de cette activité (πῶς δυνήσεται τι τὸ ἐναντίον τἀγαθῷ, τὸ οὐσίας καὶ βουλήσεως, καὶ δυνάμεως, καὶ ἐνεργείας ἐστερημένον ;)[1]. C'est le cas des âmes dépravées[2]. C'est aussi celui des démons. Le mal, pour eux, consiste dans « l'abandon de l'état et de l'activité que leur confèrent les biens divins (Ἐν τίνι γὰρ... κακύνεσθαί φαμεν τοὺς δαίμονας, εἰ μὴ ἐν τῇ παύσει τῆς τῶν θείων ἀγαθῶν ἕξεως καὶ ἐνεργείας ;) »[3]. Il résulte d'un « fléchissement de leur activité naturelle (ἀσθενεῖν περὶ τὴν κατὰ φύσιν ἐνέργειαν) »[4]. Tous ces développements du chapitre IV des *Noms Divins*[5] veulent montrer que le mal est une déviation, un manque d'équilibre, une rupture ou une faiblesse dans des éléments bons en soi. Il n'est rien de positif : ni essence, ni puissance, ni activité[6]. Ces propositions ne permettent aucun doute. Les activités contre lesquelles le baptisé doit se défendre, celles qui font le tourment du pécheur, ne sont rien d'autre que ce déséquilibre de l'âme où les passions, devenues maîtresses, compromettent la seule activité digne de ce nom : la divinisation par la purification, par l'illumination et par le perfectionnement, qui nous viennent de la Théarchie.

Ainsi entendue, l'ἐνέργεια reste bien la propriété exclusive de la Théarchie et des ordres auxquels la Théarchie la communique (ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ... πᾶσα δύναμις, πᾶσα ἐνέργεια)[7]. Et l'activité hiérarchique est une activité participée : « chaque ordre, par une puissance qui est une grâce de Dieu, y accomplit des activités qui, par leur nature transcendante à toute nature, appartiennent à la Théarchie et que la Théarchie accomplit d'une manière qui passe toute essence (ἐκεῖνα τελοῦσα χάριτι καὶ θεοσδότῳ δυνάμει, τὰ τῇ θεαρχίᾳ φυσικῶς καὶ ὑπερφυῶς ἐνόντα, καὶ πρὸς αὐτῆς ὑπερουσίως δρώμενα) »[8]. Mais parler de participation et, plus encore, de participation médiate et progressivement affaiblie n'est-ce pas compromettre l'unité de l'activité hiérarchique ? Et d'ailleurs, n'y aurait-il pas sacrilège à qualifier de *divine* ou de *théarchique* une activité que sa

(1) *D. N.* 733 A.

(2) *D. N.* 728 A. Leur dépravation consiste ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν ἕξεων καὶ ἐνεργειῶν ἐλλείψει ; cf. 729 B, 732 A. Même doctrine en 736 A : le péché est une faiblesse dans la foi ou dans l'accomplissement du bien (ἀσθενοῦντας δὲ περὶ τὴν πίστιν, ἢ τὴν ἐνέργειαν τοῦ ἀγαθοῦ).

(3) *D. N.* 725 A. Dans ce même passage, le mal des démons est présenté comme une corruption de la puissance et de l'activité (εἰς δύναμιν καὶ ἐνέργειαν φθορᾶς).

(4) *D. N.* 725 B. Le terme φυσις désigne globalement ici *la condition angélique d'avant la chute*. Il ne s'oppose donc pas à *la grâce* et à *l'état surnaturel*, mais il les inclut.

(5) Où H. Koch a très justement décelé l'influence fondamentale de Proclus (cf. *Proclus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen*, dans *Philologus*, 54, 1895, pp. 438-454). Sur le même sujet, cf. J. Stiglmayr, *Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel*, dans *Historisches Jahrbuch*, 16, 1895, pp. 253-273 et 721-748.

(6) C'est la démonstration du chap. IV des *Noms Divins*, parag. XVIII et suiv.

(7) *D. N.* 705 C.

(8) *C. H.* 168 A.

chute à travers l'échelle des êtres a prodigieusement déformée? les textes eux-mêmes doivent répondre à cette dernière question.

Et d'abord, Denys ne cesse de répéter que tout vient d'en haut à chacun des ordres hiérarchiques : de Dieu, comme de la cause universelle ; des essences supérieures, comme des messagers de Dieu[1]. Mais ces affirmations ne pourraient-elles pas désigner un don distinct de l'activité théarchique et d'ailleurs variable avec les divers ordres hiérarchiques qui le reçoivent? Cette interprétation n'est pas possible car l'unicité de la puissance et de l'activité est clairement affirmée pour chaque hiérarchie. Il n'existe qu'« une seule et même puissance pour la hiérarchie ecclésiastique (μίαν ἔχει καὶ τὴν αὐτὴν διὰ πάσης τῆς ἱεραρχικῆς πραγματείας τὴν δύναμιν) »[2]. Cette activité unique se manifeste surtout dans le mystère de la communion qui donne à tous ses participants une sorte de « respiration commune et unifiée dont l'Esprit Théarchique est le principe (..ὁ βλέπων ἱερῶς ὄψεται τὴν ἑνοειδῆ καὶ μίαν σύμπνοιαν ὡς ὑφ'ἑνὸς τοῦ θεαρχικοῦ Πνεύματος κεκινημένην) »[3]. L'unité d'activité dans la hiérarchie ecclésiastique tient donc à la présence même de l'Esprit Théarchique qui en est le promoteur (ὑφ'ἕνος τοῦ θεαρχικοῦ Πνεύματος κεκινημένην)[4].

En va-t-il ainsi dans la hiérarchie céleste? Absolument. N'en retenons pour preuve que ce passage où Denys, après avoir attribué un rôle providentiel aux anges dans la conduite des hommes et des nations, s'empresse d'ajouter qu'il n'y a pas plusieurs providences mais une seule (μία γάρ ἐστιν ἡ πάντων ἀρχὴ καὶ πρόνοια)[5]. Or nous savons que les deux formes de l'activité hiérarchique sont la médiation descendante qui s'exerce à la manière d'une providence (προνοητικῶς) et la médiation ascendante que réalise la conversion (ἐπιστρεπτικῶς). Nous savons aussi que toute conversion est un don de Dieu[6] et qu'elle n'est, au fond, qu'un nouvel aspect de sa providence. Il faut donc affirmer que toute l'activité hiérarchique, descendante et ascendante, n'est qu'une participation à la seule activité qui mérite ce nom : l'activité de la Théarchie[7].

(1) *C. H.* 304 A, par exemple : πᾶσαν ἱερᾶν καὶ θεομίμητον ἐνέργειαν ἐπὶ θεὸν μὲν ὡς αἴτιον ἀναφέρουσιν, ἐπὶ δὲ τοῦς πρώτους θεοειδεῖς νόας ὡς πρωτουργοὺς τῶν θείων καὶ διδασκάλους.

(2) *E. H.* 372 C.

(3) *E. H.* 432 B.

(4) *Ibid.*

(5) *C. H.* 261 B ; formules équivalentes en 261 C : αὐτῆς μὲν μίας ἁπάντων Ὑψίστου προνοίας· 261 D : μίαν εἶναι τῶν ὅλων πρόνοιαν· *D. N.* 597 A : τῆς μίας αὐτῆς καὶ παναιτίου προνοίας.

(6) *D. N.* 712 C/713 D, par ex., où l'amour divin convertit tout à lui.

(7) Dans son étude comparative des notions de Providence et d'Activité chez Denys et chez Proclus, H. Koch (*op. cit., Gottes Wirksamkeit und Vorsehung*, pp. 74-86) rapproche plusieurs textes qui établissent l'incontestable parenté des deux doctrines sur ces points ; on relèvera, en particulier (p. 81), la citation de *De dec. dub.* I, 118 « Providentia supra entia omnia secundum ipsam divinam unionem locata et operante

La doctrine de l'ἔρως-ἀγάπη confirme encore ces vues. Pour Denys, il existe un seul amour, puissance unique et simple, qui est Dieu lui-même, qui s'étend jusqu'aux derniers des êtres et retourne à soi (μία τίς ἐστιν ἁπλῆ δύναμις ἡ αὐτοκινητική... ἐκ τἀγαθοῦ μέχρι τοῦ τῶν ὄντων ἐσχάτου, καὶ ἀπ 'ἐκείνου πάλιν ἑξῆς διὰ πάντων εἰς τἀγαθον.. ἑαυτὴν ἀνακυκλοῦσα)[1]. Or nous pouvons identifier sans témérité l'activité hiérarchique sous son triple aspect de purification, d'illumination et d'union, à l'ἔρως-ἀγάπη, car Denys assigne indifféremment celle-ci ou celles-là comme fins aux diverses hiérarchies[2]. Il s'ensuit qu'une seule activité reste possible à tous les degrés des intelligences : l'amour divin lui-même qui, participé aux divers rangs de la hiérarchie selon la nature et la dignité de chacun, leur permet de retourner à Dieu et de retrouver, dans ce retour même, tout ce qui aime authentiquement et mérite d'être aimé. Nous voilà donc positivement fixés : il n'y a qu'une seule et même activité (μία καὶ αὐτὴ ἐνέργεια) dans la Théarchie et dans les hiérarchies.

Il reste cependant que les participations à cette activité unique peuvent être fort différentes. Elles le sont aux divers degrés des hiérarchies, selon les lois de l'ἀναλογία ou de la συμμετρία que nous avons étudiées plus haut[3]. Elles le sont aussi en raison de la dissemblance plus ou moins grande qui sépare les intelligences créées du Bien en soi (ἡ τῶν νοερῶν ὄψεων ἀνομοιότης.. τὰς μετουσίας ποιεῖ διαφόρους, μικρὰς ἢ μεγάλας, ἀμυδρὰς ἢ φανὰς, τῆς μιᾶς καὶ ἁπλῆς, καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἐχούσης καὶ ὑπερηπλωμένης πηγαίας ἀκτῖνος)[4]. Mais, bien qu'inégales, les participations hiérarchiques restent toujours des participations. Et c'est en quoi elles se ressemblent. Leur ressemblance réciproque ne présente d'ailleurs pas les mêmes caractères que leur ressemblance respective à l'activité théarchique, qui est à la fois moindre et plus grande. Plus grande, d'une certaine manière, parce que c'est par leur ressemblance commune à l'activité théarchique dont elles participent toutes, que les activités hiérarchiques[5] se ressemblent entre elles. Supprimer cette ressemblance primor-

unam operationem », à rapprocher de *D. N.* 912 D : κατ' ἐνέργειαν μίαν. Bien des textes établissent également, de part et d'autre, l'immanence et la transcendance de l'activité providentielle vis-à-vis des ordres qu'elle régit. Mais H. Koch ne souligne pas, à notre connaissance, une différence importante : alors que chez Denys la μία ἐνέργεια doit s'entendre de l'unique providence, chez Proclus, au contraire, elle doit s'entendre de chacun des dieux (ou de chacune des Hénades) dont dérivent les diverses séries (*ibid.*, p. 86). On rapprocherait sans doute plus justement les expressions de Denys de celles de Plotin (*Enn.*, II, 3, 7, 14 et 17-18 : ἡ σύνταξις ἡ μία... σύμπνοια μία).

(1) *D. N.* 713 D.

(2) Cf. le début de notre étude (*art. cit.*, pp. 183-185).

(3) *Ibid.*, pp. 190-195.

(4) *C. H.* 260 C/D : Denys affirme à la fois la différence des participations et l'unicité et l'invariabilité de la réalité participée.

(5) En parlant ainsi, nous n'entendons nullement, après l'avoir exclue, réintroduire une *pluralité d'activités hiérarchiques*. Il s'agit toujours de *la seule et même activité divine* différemment participée aux divers plans de la hiérarchie.

diale, c'est supprimer non seulement la ressemblance réciproque des termes participés, mais encore les termes eux-mêmes. En un sens donc, l'activité participée de chaque terme hiérarchique est plus proche de l'activité théarchique que de celle de tous les autres degrés de la hiérarchie. Mais en un autre sens, c'est l'inverse que nous devons affirmer. Il n'y a pas, à la rigueur, de commune mesure entre l'activité théarchique, qui est au delà de toute évaluation réelle et possible, et les activités hiérarchiques, toutes finies et délimitées, quoique à des degrés divers. La première préexiste à toutes ces participations et se suffit à soi-même ; les secondes se définissent comme participations de la première et ne sauraient en aucune façon subsister sans elle. Nous avons, d'une part, l'infinité, la totalité, l'« autosuffisance », qui échappe à toute mesure ; de l'autre, la détermination, la limitation, l'indigence. Envisagées sous cet angle, les activités hiérarchiques participées nous apparaissent comme essentiellement dissemblables à l'activité théarchique dont elles dérivent toutes, et, inversement, dans leur dissemblance même, comme essentiellement ressemblantes entre elles. Dans leur activité, comme dans leur nature, les ordres hiérarchiques répondent à cette définition, que Denys ne leur a pourtant pas explicitement appliquée : ils constituent des « *ressemblances dissemblables* » (ἀνόμοιοι ὁμοιότητες)[1].

Telle apparaît donc l'activité hiérarchique : visant avant tout la divinisation des intelligences par l'amour, elle comporte les trois aspects essentiels et distincts, bien qu'inséparables, de purification, d'illumination et d'union ; elle s'opère par un double processus, ascendant et descendant, dont les opérations s'appellent, se conditionnent et se confondent ; enfin, elle est une participation « analogue » à l'unique activité de la Théarchie. Profondément unifiée dans sa structure, la hiérarchie dionysienne ne l'est pas moins dans son activité (μία ἐνέργεια, μία δύναμις, μία τῶν πάντων πρόνοια). Et par là, elle apparaît, en contexte chrétien, comme le dernier effort de la pensée hellénique pour ordonner de manière intelligible les éléments d'une Révélation.

(1) La formule est surtout employée pour souligner l'inadéquation des représentations sensibles aux réalités intelligibles qu'elles veulent traduire. Elle vaut *a fortiori* quand il s'agit de souligner l'inadéquation de toute activité hiérarchique, sensible ou intelligible, à l'activité théarchique (cf. *C. H.* 137 B/140 B ; 141 C ; 144 A/C ; 145 A ; 337 B). L'idée de *ressemblance dissemblable* est familière à tous les systèmes de type platonicien. Elle est étroitement liée à celle d'ἀναλογία. La procession n'est possible que par la ressemblance et les termes contigus qu'elle relie doivent être ressemblants (*El. de Th.*, prop. 29, p. 34, 3-4, par ex. : πᾶσα πρόοδος δι' ὁμοιότητος ἀποτελεῖται τῶν δευτέρων πρὸς τὰ πρῶτα). La loi est la même pour la conversion (*ibid.*, prop. 32, p. 36, 3-4, par ex. : πᾶσα ἐπιστροφὴ δι' ὁμοιότητος ἀποτελεῖται τῶν ἐπιστρεφομένων πρὸς ὃ ἐπιστρέφεται). Mais cette ressemblance même comporte une dissemblance qui est le résultat de la πρόοδος et le point de départ de l'ἐπιστροφή. L'altérité des termes est la condition de la double dialectique, au même titre que leur ressemblance (*ibid.*, prop. 32, 6-7 : συνδεῖ δὲ πάντα ἡ ὁμοιότης, ὥσπερ διακρίνει ἡ ἀνομοιότης καὶ διίστησιν).

III. — LA SCIENCE HIÉRARCHIQUE

Ordre et activité, la hiérarchie est en même temps science (ἐπιστήμη). Nous savons ce qu'il faut entendre par ce terme. Il n'y a pas de science du contingent, du mobile et du périssable : c'est là, pour Denys, comme pour Platon, le domaine des sens et de l'opinion. L'objet de la science ne peut être que nécessaire, permanent, éternel. Dès lors, la science hiérarchique, comme l'ordre et l'activité, nous réfère à Dieu et aux choses divines. Cette identité d'objet explique sans doute que les trois aspects de la hiérarchie présentent bien des traits communs. Nous les dégagerons rapidement avant d'aborder les caractères propres de la science.

I. — Les caractères communs a la science, a l'ordre et a l'activité hiérarchiques

Quatre traits essentiels permettent de rapprocher la notion de science hiérarchique des notions d'ordre et d'activité : leur but est commun ; leurs aspects fondamentaux sont les mêmes ; leur double processus, ascendant et descendant, est identique ; enfin, ordre, activité et science viennent de Dieu.

Et d'abord la science hiérarchique, comme l'ordre et l'activité, a notre divinisation pour fin. La connaissance est en effet génératrice d'unité[1]. Or qui dit unité dit progression dans l'assimilation à Dieu et dans toutes les opérations que cette divinisation comporte. Ce qui vaut pour la connaissance envisagée dans les intelligences particulières, vaut à plus forte raison pour la science hiérarchique, dans laquelle doit s'insérer nécessairement toute connaissance authentique de Dieu. Nous savons d'ailleurs que, comme participation à la science théarchique, la science des hiérarchies est à la fois purification, illumination et perfectionnement[2]. Or, ce sont là les aspects mêmes de l'activité hiérarchique. Ce sont, de plus, les fins que Denys assigne à toute hiérarchie, qu'il l'envisage comme un ordre ou comme activité.

(1) *D. N.* 701 B : ἡ τοῦ νοητοῦ φωτὸς παρουσία, συναγωγὸς καὶ ἑνωτική..

(2) *C. H.* 209 C/D : καὶ κάθαρσίς ἐστι, καὶ φωτισμὸς, καὶ τελείωσις, ἡ τῆς θεαρχικῆς ἐπιστήμης μετάληψις, ἀγνοίας μὲν οἷον ἀποκαθαίρουσα... φωτίζουσα δὲ αὐτῇ τῇ θείᾳ γνώσει.. καὶ τελειοῦσα πάλιν αὐτῷ τῷ φωτὶ, τῇ καθ' ἕξιν ἐπιστήμῃ τῶν φανοτάτων μυήσεων.

Avec les partisans de l'équation socratique de la *vertu-science*, Denys voit une seule et même réalité dans la γνῶσις et dans la θέωσις. Nous constaterons toutefois que l'identification ne se fait pas absolument de la même manière ici et là. Disons tout de suite que la science dionysienne et la divinisation qui lui correspond ne sont pas réservées à une aristocratie de la fortune ou de la pensée. Les plus hauts degrés en sont accessibles à toutes les intelligences véritablement divinisées.

Identiques dans leur but et dans leurs aspects, activité et ordre hiérarchiques le sont encore dans leur processus. La médiation ascendante et la médiation descendante jouent exactement de la même manière pour la science et pour l'activité : des dernières essences aux premières, s'il s'agit de médiation ascendante, des premières aux dernières, s'il s'agit de médiation ascendante. Et la science divine, comme l'activité, est inégalement participée par les diverses intelligences, compte tenu de leur réceptivité spirituelle (ἀναλογία)[1] et de leur mérite respectif (ἀξία)[2].

Dans cette participation, les premières essences angéliques ont encore la meilleure part, puisqu'elles la reçoivent sans intermédiaire (ἀμέσως)[3]. Par elles, comme l'activité, la science de la Théarchie est transmise à la deuxième hiérarchie céleste[4] et par celle-ci à la troisième[5]. Mais, à

(1) *C. H.* 212 A, où la première hiérarchie céleste est θεαρχικῆς ἐπιστήμης καὶ γνώσεως ἐν μετουσίᾳ κατὰ τὸ θεμιτὸν γιγνομένη : or nous savons que le θεμιτόν correspond à l'ἀναλογία. Cf. 212 B : même expression, ὡς θεμιτόν ; cf. encore *E. H.* 516 B : l'évêque conduit ses subordonnés à la science qui convient à leur rang (ἀναλόγως αὐτοῖς) ; *E. H.* 532 C : le peuple saint s'élève lui aussi dans l'amour de la science des choses divines selon son ἀναλογία (πρὸς τὸν θεῖον τῆς ἐπιστήμης αὐτῶν ἔρωτα ταῖς ἀναγωγικαῖς αὐτῶν δυνάμεσιν ἀναλόγως ἀναπτερουμένη) ; *E. H.* 532 D : même loi pour l'ordre des moines que sa science élève selon son ἀναλογία (πρὸς τῆς ἱερᾶς αὐτῶν ἐπιστήμης ἀναλόγως εἰς τελειοτάτην ἀναγομένη τελείωσιν).

(2) *C. H.* 209 C/D : la science est donnée à chacun selon son mérite (τῇ κατ' ἀξίαν ἐνδιδομένῃ γνώσει.. [quelques mss portent : κατὰ τάξιν, *selon son rang*]) ; *E. H.* 372 D : l'évêque initie ses subordonnés et les unit à Dieu κατ'ἀξίαν ἑκάστῳ.

(3) Sur l'excellence de la science de la première hiérarchie céleste, cf. *C. H.* 208 C : « [les premières essences angéliques sont parfaites] parce que, les premières et à un degré très éminent, elles sont totalement divinisées, selon la très haute science des opérations divines qui convient à des anges (ὡς πρώτης καὶ ὑπερεχούσης θεώσεως ἀποπληρουμένας, κατὰ τὴν ὑπερτάτην ὡς ἐν ἀγγέλοις τῶν θεουργιῶν ἐπιστήμην) ». Ici encore, l'expression ὡς ἐν ἀγγέλοις est une allusion à l'ἀναλογία des anges. A ces premières essences, Jésus se manifeste directement (*C. H.* 209 B : ταύτας αὐτὸν 'Ιησοῦν ἀ μ έ σ ω ς μυοῦντα). Même doctrine sur l'excellence de la science de la première hiérarchie angélique en *C. H.* 209 C, 212 B, 304 A.

(4) Sur le principe de la transmission de la science hiérarchique en général, cf. *C. H.* 209 A : τὰς μὲν ὑφειμένας τῶν οὐρανίων οὐσίων διακοσμήσεις, πρὸς τῶν ὑπερβεβηκυιῶν εὐκόσμως ἐκδιδάσκεσθαι τὰς θεουργικὰς ἐπιστήμας (cf. *C. H.* 208 A). Pour la transmission de la science de la première à la deuxième hiérarchie céleste, cf. *C. H.* 212 B : τὴν θεολογικὴν ἐπιστήμην ἡ πρώτη διακόσμησις, ὡς θεμιτὸν, ἐλλαμφθεῖσα πρὸς τῆς θεαρχικῆς ἀγαθότητος ταύτης, ὡς ἀγαθοειδὴς ἱεραρχία, καὶ τοῖς μετ' αὐτὴν ἑξῆς μεταδέδωκεν...

(5) *C. H.* 273 A : « tous les ordres sont révélateurs et messagers de ceux qui les précèdent (ἐκφαντορικοὶ δὲ πάντες εἰσὶ καὶ ἄγγελοι τῶν πρὸ αὐτῶν) ». Cette « révélation » peut s'appliquer sans doute à tout autre chose qu'à la science proprement dite, mais elle n'exclut pas pour autant celle-ci ; cf. 273 C et tout le chapitre XIII de la *Hiérarchie Céleste*, où est expliqué *Isaïe* VI, 6 : Denys y reprend ses développements sur la descente progressive de la lumière et de l'enseignement divins ; cf., enfin, *Lettre* VIII, à Démophile.

chaque transmission nouvelle, la science perd un peu de son éclat[1]. Par le dernier rang de la troisième hiérarchie céleste[2], la science théarchique parvient à notre hiérarchie humaine. Elle est d'abord confiée aux évêques[3]. Par eux, elle parvient aux prêtres[4], puis aux diacres[5]. Chacun des trois ordres sacerdotaux instruit une partie des fidèles : l'évêque, les parfaits[6] ; le prêtre, les illuminés[7] ; le diacre, les purifiés[8]. Et ainsi s'achève, comme pour l'activité, le rayonnement progressif et progressivement obscurci de la science à travers les intelligences hiérarchiques. Tout ordre est essentiellement enseigné[9]. On ne connaît pas Dieu tout seul. Il faut que la science, comme l'activité divinisatrice, soient attendues et reçues d'en haut et c'est par la médiation de l'ordre immédiatement supérieur qu'un ordre donné peut s'élever dans l'une et dans l'autre. Vouloir violer cette règle serait une orgueilleuse impiété qui ne tarderait pas à provoquer la ruine des intelligences[10].

Telles sont les lois de la science hiérarchique. Identiques à celles de l'activité, elles s'expliquent comme elles. Unique dans son sujet, qui est

(1) La règle est la même pour la science que pour les autres activités hiérarchiques (cf, *C. H.* chap. XIII pour la hiérarchie céleste ; pour la hiérarchie ecclésiastique, cf. *E. H.* 537 C).

(2) *C. H.* chap. XIII et maints autres passages, déjà cités.

(3) *E. H.* 513 C/516 A ; 516 B ; 505 A/D ; 429 A/B. Le rôle de l'évêque est essentiellement caractérisé par la τελετουργία et la διδασκαλία (505 C/D). C'est lui qui détient, en premier lieu et au plus haut degré, l'ἐπιστήμη de notre hiérarchie *(ibid.)*.

(4) *E. H.* chap. V : *Des consécrations sacerdotales.*

(5) *Ibid.*

(6) *Ibid.* Les moines réalisent le plus haut degré de connaissance, après les ordres sacerdotaux (533 C/D).

(7) *E. H.* chap. V.

(8) *Ibid.*

(9) Le verbe διδάσκω et les substantifs διδάσκαλος et διδασκαλία, sans être extrêmement fréquents dans l'œuvre dionysienne (une trentaine de cas), traduisent cependant avec netteté cet aspect de transmission doctrinale par des *maîtres autorisés*. Les premières intelligences angéliques sont « les premières réalisatrices des mystères divins et les maîtres [qui les enseignent] (τοὺς πρώτους θεοειδεῖς νόας ὡς πρωτουργοὺς τῶν θείων καὶ διδασκάλους, *C. H.* 304 A) ». L'ange instruit Isaïe (ἐδίδασκεν οὖν αὐτόν.., *C. H.* 305 A/B). L'évêque « répand généreusement sur tous, les lumières de l'enseignement divin (τὰς φωτοειδεῖς αὐτοῦ τῆς ἐνθέου διδασκαλίας αὐγὰς ἀφθόνως ἐπὶ πάντας ἁπλῶν, *E. H.* 400 B) ». Les écrivains sacrés, Hiérothée, le maître de Denys, sont appelés ἱερῶν διδασκαλῶν (*D. N.* 684 B) ; καθηγεμών, διδάσκαλος (*D. N.* 681 A/C et 308 A). L'Écriture est elle-même un enseignement (διδάσκει) qui nous est transmis et expliqué par la hiérarchie (*E. H.* 436 A, 429 C, 428 B, 392 A ; *C. H.* 180 B). Pareillement, la liturgie (*E. H.* 512 A, 397 B, 404 B, 476 D, 560 A, où elle est expressément qualifiée de *science* : λειτουργικῆς ἐπιστήμης) ; toutes les θεωρίαι qui suivent, dans *E. H.*, l'exposé matériel des rites, constituent un enseignement pour les fidèles. Le diacre, à son degré inférieur de purificateur, « accouche » les initiés à la vie divine (μαιευομένη) par l'illumination et l'enseignement purificateurs des Écritures (ταῖς καθαρτικαῖς τῶν λογίων ἐλλάμψεσι καὶ διδασκαλίαις, *E. H.* 508 B).

(10) *E. H.* 445 A : ταῖς ἐνθέοις διδασκαλίαις οἱ τολμηρῶς ἀποκεχρημένοι... ἔκφυλοι πάντη τῆς ἱερᾶς εἰσι θεσμοθεσίας. Cf. *Lettre* VIII.

Dieu, la science est unique aussi dans sa source et dans ses modalités : la science de Dieu ne peut venir aux intelligences que de Dieu seul[1] et seulement dans les conditions fixées par Dieu lui-même[2]. Par les mêmes voies que nous avons suivies pour montrer l'unicité de l'activité hiérarchique, il est donc possible d'établir qu'il existe une seule ἐπιστήμη, à quelque rang de la hiérarchie qu'on veuille l'envisager. Les participations, ici encore, sont différentes et la science revêt des degrés bien divers avec les divers ordres. Mais, au fond, cette science reste la même puisqu'elle a Dieu pour objet unique, puisqu'elle a sa source première et essentielle dans cet objet même et puisqu'enfin c'est seulement par l'unification parfaite de la vie, par la perfection en nous de l'amour divin, dans les cadres hiérarchiques, que nous pouvons accéder au plus haut degré de cette science (πρὸς θειοτέραν ἕξιν καὶ ἀναγωγὴν ἔρωτι θείῳ καὶ ἐνεργείαις ἱεραῖς ἀποτελεσθεὶς, ὑπὸ τῆς τελεταρχικῆς ἐλλάμψεως ἀναχθήσῃ πρὸς τὴν ὑπερτάτην αὐτῶν [secrets divins] ἐπιστήμην)[3]. Perfection de la conduite ; perfection de l'amour divin ; perfection de la divinisation sous son triple aspect de purification, d'illumination et d'union ; perfection de la science : ces expressions, en un sens, sont équivalentes, puisqu'elles impliquent toutes la prise de possession des intelligences par Dieu, dans la mesure même et selon les modalités (ἀναλογία, θεσμοθεσία) que Dieu a fixées pour chacune d'elles.

Ainsi se dégage l'unité foncière de la doctrine dionysienne. Qu'il s'agisse de l'ordre, de l'activité ou de la science hiérarchiques, des lois communes les régissent : tous trois ont pour fin la divinisation des intelligences par l'amour divin ; tous trois sont à la fois purification, illumination et union ; tous trois ont la double tâche d'unir Dieu aux intelligences et les intelligences à Dieu selon un double mais inséparable processus de transmission descendante et d'anagogie ; tous trois, enfin, constituent un même don de Dieu qui s'identifie avec la hiérarchie qu'ils composent.

II. — Les caractères distinctifs de la science hiérarchique

Mais les identités, quoique fondamentales, n'écrassent pas les distinctions. Et il convient, après avoir souligné les premières, de mettre en plein jour les secondes.

La science hiérarchique envisage la divinisation sous l'aspect formel de la connaissance qui en est indissociable. Il ne s'agit pas d'une espèce quelconque de connaissance : ni la rhétorique ni la géométrie ni la poésie ni l'astronomie ni la musique ne retiennent pour elles-mêmes l'attention de Denys ; elles ne méritent même pas, à ses yeux, le nom de sciences[4].

(1) *D. N.* 705 C/D : ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ... πᾶσα ἐπιστήμη. Cf. *C. H.* 165 A ; 177 C.
(2) C'est-à-dire les lois de la médiation hiérarchique, qu'il n'est pas possible de violer.
(3) *E. H.* 565 C.
(4) C'est ce que constate très justement B. Cordier, dans son *Onomasticum Diony-*

L'ἐπιστήμη véritable ne peut porter que sur Dieu et sur les choses divines. Et c'est pourquoi ce terme est très souvent accompagné d'un adjectif à signification sacrée[1] ou d'une détermination équivalente[2].

Ainsi définie, la science hiérarchique garde ses caractères distinctifs. L'intelligence purifiée prend une conscience progressive des réalités divines qui s'opèrent en elle et s'initie graduellement aux mystères du Transcendant. Par là, l'ἐπιστήμη garde un caractère plutôt théorique et l'ἐνέργεια un caractère plutôt « énergétique ». Toutes deux, dans une solidarité parfaite, sont tournées vers la même divinisation de l'intelligence[3]. Mais, alors que l'ἐνέργεια accomplit l'opération même de la divinisation, l'ἐπιστήμη désigne la connaissance et la conscience qui précèdent, accompagnent et suivent cette divinisation.

Envisagée sous cet aspect formel, l'ἐπιστήμη se distingue encore de l'ordre hiérarchique (τάξις). Celui-ci détermine la disposition intérieure des intelligences, leur rang et leurs rapports réciproques dans la chaîne

sianum, P. G. t. III, col. 1151, au mot ἐπιστήμη : « Accipit saepe per excellentiam pro propria scientia hierarchica, definiens hierarchicam esse *scientiam*. Vide cap. 3 Coelest. Hierarch. § 1 et ibidem S. Maximum. In primis autem pontificibus attribuit ἐπιστήμην τελειωτικήν, *scientiam perfectam et perficiendi vim habentem* et alias θεοπαράδοτον, *a Deo traditam*, ne quis putet omne genus scientiarum, etiam curiosarum atque inutilium in eos convenire. Quare magnus Dionysius, cum *Eccles. Hierarch.* cap. I, hierarcham seu pontificem describit, *non illum esse vult de schola rhetorem ; non geometriae peritum, non fabellarum opificem poetam, non astrologum aut musicum, sed ait esse virum divino afflatum numine, ipsumque divinum* καὶ πάσης ἱερᾶς ἐπιστήμης γνώσεως, *qui omni sacra scientia sit proeditus* ». C'est nous qui soulignons la fin de ce texte.

L'objet exclusivement divin des sciences dionysienne et platonicienne les rapproche incontestablement l'une de l'autre. Cependant les conditions de l'ἐπιστήμη ne sont pas absolument identiques dans les deux doctrines. On sait en effet que la science des Idées et du Bien n'est possible chez Platon qu'après une longue ascèse dont les sciences « profanes » constituent la part prépondérante : arithmétique, musique, géométrie, astronomie entrent nécessairement dans la formation du philosophe (*Rép.*, Liv. VI et VII). Jamblique et Proclus restent hantés par cet idéal de sagesse, volontiers encyclopédique : le premier écrit les *Theologoumena arithmeticae* ; le second commente le *Timée* et ses hypothèses astronomiques, les *Éléments d'Euclide* et il compose lui-même son *Ébauche des positions astronomiques*. Rien de tel chez Denys.

(1) Par exemple : θεολογικός (*C. H.* 212 B ; *E. H.* 640 A) ; θεοπαράδοτος (*E. H.* 513 D) ; θεουργικός (*C. H.* 209 A ; *E. H.* 369) ; θεαρχικός (*C. H.* 209 C, 212 A) ; ἔνθεος (*E. H.* 369) ; θεῖος (*E. H.* 369, 533 C) ; ἱερός (*E. H.* 532 D ; 537 C) ; μυστικός (*E. H.* 372 B) ; λειτουργικός (*E. H.* 560 A) ; τέλειος (*E. H.* 537 B) ; τελειωτικός (*E. H.* 504 B ; 505 A ; 513 C) ; πάνσοφος (*E. H.* 433 A). Pour ce dernier adjectif, il faut observer que la *sagesse*, pour Denys, comme pour s. Paul, est la négation même de la sagesse profane ; elle est l'attitude par laquelle l'esprit substitue volontairement les « vues » du Transcendant à ses vues propres : ainsi entendu le terme πάνσοφος devient synonyme de θεῖος, ἔνθεος, etc...

(2) Par exemple : *C. H.* 208 C (τὴν ὑπερτάτην ὡς ἐν ἀγγέλοις τῶν θεουργιῶν ἐπιστήμην) ; *E. H.* 480 C (τῶν θείων ἐπιστήμην καὶ νόησιν) ; *E. H.* 504 C (τελειωτικῆς τῶν θεουργιῶν γνώσεως καὶ ἐπιστήμης) ; *E. H.* 565 B (ἐν ἐπιστήμῃ τῶν τελουμένων), etc...

(3) Cette solidarité est si parfaite et la convergence des deux aspects si totale, que Denys parle de θεουργικὴ ἐπιστήμη (*E. H.* 369).

hiérarchique qui les rattache toutes à Dieu, au lieu que la science constitue un acte spécifique de l'intelligence purifiée. Elle est essentiellement connaissance et conscience des réalités divines qui lui sont révélées ou accordées.

On voit par là ce qui rapproche la notion dionysienne de la notion platonicienne de science. Pour Platon, il n'y a de science que des réalités divines. Voici ces réalités, dans l'ordre de leur dignité croissante : le monde supra-lunaire qui est l'expression visible d'une parfaite combinaison de nombres ; le monde des Idées ; enfin, au sommet, l'Idée du Bien. Dans un tel monde, il peut y avoir une ἐπιστήμη, c'est-à-dire une science du nécessaire, parce que tout y est régi par des rapports intelligibles parfaits qui ont toujours été vrais et qui le seront toujours. Dans le monde sublunaire, par contre, et spécialement sur la terre qui représente le point extrême de l'inconsistance et du désordre, on ne peut espérer que des approximations provisoires, des opinions (δόξαι) ou des imaginations encore moins fondées en certitude (φαντασίαι)[1]. Ainsi, tandis qu'au règne de l'ordre (τάξις) correspond celui de la science (ἐπιστήμη), au règne du désordre (ἀταξία) correspond celui de l'opinion (δοξα) dont on ne peut attendre que des expédients provisoires et des recettes sans universalité[2].

Peut-on souhaiter correspondance plus parfaite entre les deux doctrines ? Et ne semble-t-il pas qu'elles reprennent l'une et l'autre les mêmes oppositions : ἀταξία ∾ τάξις et δόξα ∾ ἐπιστήμη et les mêmes assimilations : τάξις-ἐπιστήμη et ἀταξία-δόξα ?

Les analogies sont grandes et Denys est certainement tributaire des cosmologies d'inspiration platonicienne. La chose n'est d'ailleurs pas surprenante quand on sait l'ingéniosité qu'il a déployée à donner une réplique chrétienne des hiérarchies ternaires de Proclus. Toutefois des parentés certaines ne doivent pas masquer des divergences tout aussi certaines. La notion dionysienne de science ne recouvre pas en tous points la notion platonicienne correspondante.

En premier lieu, Denys oppose moins rigoureusement que Platon le monde supra-lunaire de la τάξις et de l'ἐπιστήμη au monde sublunaire de l'ἀταξία et de la δόξα. Il parle, il est vrai, d'essences célestes (οὐρανίαι)[3].

(1) Pour l'étude de ces notions chez Platon, cf. un exposé d'ensemble du platonisme : par ex., Robin, *Platon*, chap. II et III, pp. 49-99.

(2) Même remarque.

(3) C'est le titre même de la *Hiérarchie Céleste* : περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας. L'expression οὐράνιοι νόες est très fréquente pour désigner les anges (*C. H.* 121 A ; 121 C : οὐρανίων ἱεραρχιῶν (2 fois) ; 124 A, etc.). Il n'est pas sans intérêt de souligner que Denys emploie indifféremment pour désigner les anges ou leurs hiérarchies les adjectifs ἄϋλος, ὑπερκόσμιος, ὑπερουράνιος. Toujours dans ce même chap. I de la *Hiérarchie Céleste*, nous relevons τοὺς ὑπερουρανίους ... νόας (124 A) ; ces esprits « plus que célestes », il faut les imiter « d'une imitation qui passe [les forces de notre] univers » (υπερκοσμίου μιμήσεως, 121 C) ; ils sont seulement accessibles « à des regards immatériels » (ἀΰλοις .. νοὸς ὀφθαλμοῖς, 121 B), « à une imitation et à une contem-

Mais il s'agit là seulement des intelligences angéliques ou des intelligences humaines qui imitent de plus près leur pureté. Nulle part il ne s'agit explicitement de situer dans le monde astral telle hiérarchie angélique ni, moins encore, d'identifier tel ange à un astre déterminé. Bien plus, la *Lettre* VII[1] rapporte quatre phénomènes célestes[2] qui, en introduisant des irrégularités dans la course des astres, tendent à prouver la vanité de l'astronomie régnante pour affirmer la transcendance du Dieu qui régit l'univers. On voit la portée de ces arguments contre un adversaire conquis aux dogmes de l'incorruptibilité des astres, de leur parfaite régularité et, par suite, de leur éternité et de leur divinité.

Si le monde astral ne peut pas être considéré comme le domaine inébranlable de l'ἐπιστήμη, il existe, par contre, dans le monde sublunaire, des faits et des démarches qui comportent une ἐπιστήμη véritable. Et c'est un deuxième point qui oppose la notion dionysienne de science à celle de Platon. On sait que la conception cyclique du temps familière aux Grecs ne laisse pas de place pour une histoire véritable où il y aurait de la nouveauté, des ruptures de continuité et des initiatives absolues. La dissemblance y est réduite à la similitude, l'apparente création des libertés et des choses, à la répétition. Le phénomène est négligé ou absorbé dans une synthèse intelligible, a-spatiale et trans-temporelle, où il perd tous ses caractères de phénomène, car il ne saurait y avoir de science du particulier. Or, pour Denys, les choses ne peuvent pas aller tout à fait de cette manière. Sans doute chacun de ses traités constitue une tentative hardie de réduire l'économie chrétienne à des cadres intelligibles. Et nous voyons, par exemple, que toute la vie humaine du Christ est absorbée, pour ainsi dire, dans la contemplation intemporelle du sacrement eucharistique[3]. Mais on ne saurait dire que Denys évacue l'histoire. Tout n'y est pas donné à la fois ni une fois pour toutes, comme dans la science grecque, et la vérité divine vient s'inscrire au cœur même du temps et de l'espace. C'est donc là, dans une certaine mesure, que nous devrons situer la science.

Et, de fait, Denys voit une progression dans la Révélation, et donc dans la science que nous avons de Dieu, de l'Ancien au Nouveau Testament. Au premier correspond la hiérarchie légale (τὴν κατὰ νόμον ἱεραρχίαν)[4] qui représente la vérité par des images obscures (ἀμυδραῖς τῶν ἀληθῶν εἰκόσι)[5], dans des imitations fort éloignées de leurs modèles (καὶ πoῤῥωτάτοις τῶν

plation immatérielles » (ἄϋλον.. μίμησίν τε καὶ θεωρίαν, 121 C). C'est que les anges sont des essences immatérielles (ἀΰλων καὶ νοερῶν οὐσιῶν, 144 B).

(1) *Ep.* VII, à Polycarpe, 1077 B et suiv.

(2) Il s'agit des phénomènes rapportés en *Josué* X, 12 et suiv. ; II. *Rois* XX, 11 ; de phénomènes rapportés par « les livres sacrés des Perses » ; enfin, de l'éclipse survenue au moment de la mise en croix du Sauveur.

(3) *E. H.* : chap. III, parag. III : Θεωρία (440 C/444 D).

(4) *E. H.* 501 B, 440 A, 392 C.

(5) *E. H.* 501 B.

ἀρχετύπων ἀπεικονίσμασι)[1], en des énigmes difficiles à contempler (δυσθεωρήτοις αἰνίγμασι)[2]. Le second vous donne la hiérarchie ecclésiastique qui nous élève d'un degré dans la connaissance de Dieu car elle se situe entre la hiérarchie légale et la hiérarchie céleste et participe des deux (ἔστι δὲ καὶ οὐρανία καὶ νομικὴ κοινωνικῶς τῇ μεσότητι τῶν ἄκρων ἀντιλαμβανομένη)[3]. A la hiérarchie céleste elle emprunte ses contemplations intelligibles (τῇ μὲν κοινωνοῦσα ταῖς νοεραῖς θεωρίαις)[4]. De la hiérarchie légale elle retient le symbolisme sensible qui l'élève jusqu'à Dieu (τῇ δὲ ὅτι καὶ συμβόλοις αἰσθητοῖς ποικίλλεται, καὶ δι' αὐτῶν ἱερῶς ἐπὶ τὸ θεῖον ἀνάγεται)[5]. Il y a donc progrès dans la science de Dieu. La hiérarchie ecclésiastique du Nouveau Testament est mieux instruite des mystères divins que ne l'était la hiérarchie légale. Et c'est dans le temps et dans l'espace que s'est opéré ce progrès.

Comment pourrait-il en être autrement, puisque, dans l'Ancien Testament, c'est toujours par les révélations des θεολόγοι que le peuple accède à la science des choses divines et que, dans le Nouveau, la perfection de cette science découle d'une intervention temporelle de Dieu, l'Incarnation ? Et dès lors, il reste vrai sans doute que l'objet de la science hiérarchique est essentiellement constitué par Dieu et par les réalités divines ; mais il faut ajouter que ces réalités divines ont une économie[6] temporelle, qu'elles sont révélées progressivement et qu'elles nous transforment en se dévoilant à nous selon le rythme de notre propre divinisation et de notre participation aux sacrements. De cet engagement de l'éternel dans le temps résulte une importante modification de l'idée de science. Elle devra s'étendre à ces modalités contingentes et transitoires selon lesquelles le divin nous devient accessible. Par suite, la vie du Christ, la vie et les exemples des saints qui ont vécu en conformité avec Lui, les sacrements, la liturgie, bref, tout ce qui, à quelque titre, insère le divin dans le temps, devient l'objet d'une ἐπιστήμη authentique. Sur ce point encore, l'ἐπιστήμη platonicienne se trouve infléchie dans un sens chrétien[7].

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*
(3) *E. H.* 501 C/D.
(4) *E. H.* 501 D.
(5) *E. H.* 501 D.
(6) Denys n'emploie jamais ce mot, qui est de s. Irénée. Malgré cela, et bien que, d'ailleurs, Denys amenuise le plus possible l'aspect temporel de la vérité chrétienne, le caractère progressif de la révélation divine dans le temps, par les hommes de Dieu (θεολόγοι) ou par le Dieu-fait-homme qui vient dans le temps, n'est pas contestable.
(7) Ce second caractère, par quoi Denys engage l'ἐπιστήμη dans le domaine du devenir, l'oppose d'ailleurs plutôt à Platon lui-même, à Plotin et à Porphyre qu'aux derniers néo-platoniciens. Jamblique et Proclus, en effet, intègrent dans l'ἐπιστήμη la connaissance et la pratique des mystères, les rites magiques ou divinatoires, enfin, toute l'histoire anthropomorphique des dieux (sur ce point, cf. en particulier *De Mysteriis*, 3e section). Bien que de tels objets de science soient trés différents du mystère chrétien que nous propose Denys, il reste cependant, de part et d'autre, la conviction commune que l'ἐπιστήμη peut et doit descendre dans le temps.

Ce n'est pas tout. La science dionysienne a pour objet un Dieu personnel qui se révèle par son Verbe. Le chapitre II des *Noms Divins*[1] expose la doctrine chrétienne de la Trinité et c'est à connaître ce Dieu un et trine que doit s'appliquer l'effort des intelligences. Elles ne pourront l'aborder ni comme une abstraction ni comme un objet, car il s'agit ici d'un vrai sujet ou, plus exactement, d'un sujet triple. C'est donc sur le mode des rapports entre personnes qu'une pareille connaissance deviendra possible, avec cette réserve toutefois que la notion de sujet, en Dieu, passe infiniment ce que nous pouvons concevoir et qu'elle échappe à nos forces naturelles. Il faudra donc qu'une initiative divine nous propose une connaissance à notre mesure ou qu'elle dilate nos intelligences aux dimensions surhumaines des vérités qu'elle nous propose. Et c'est pourquoi la science hiérarchique doit être conçue selon un mode éminent de relations personnelles entre un Dieu qui se révèle et des intelligences déiformes qui l'écoutent. Une telle connaissance n'est pas séparable de l'amour et c'est en effet l'amour de Dieu qui la rend possible et qui l'accomplit[2]. Cet amour le fait se révéler lui-même aux intelligences humaines, d'abord par les θεολόγοι de l'Ancien Testament[3], ensuite et surtout par le Verbe Incarné. En assumant notre nature, la deuxième personne divine[4] s'est faite l'un de nous pour nous conduire tout ensemble à la science véritable et à la divinisation. Et c'est pourquoi, au début de sa *Hiérarchie Céleste*, Denys lui demande d'être son guide et son maître dans la recherche qu'il entreprend (ἡγήσοιτο δὲ τοῦ λόγου Χριστὸς, εἴπερ ἐμοὶ θέμις εἰπεῖν, ὁ ἐμὸς, ἡ πάσης ἱεραρχικῆς ἐκφαντορίας ἐπίπνοια !)[5]. Telles sont les conditions de la science dionysienne et tel en est le Maître. Elle vise la connaissance de la Trinité et c'est le Verbe incarné qui nous la révèle, en introduisant les intelligences créées dans le cycle d'amour qui part de Dieu et ramène tout à Lui.

Après avoir distingué la notion dionysienne d'ἐπιστήμη des notions corrélatives d'ordre et d'activité, après avoir souligné les points sur lesquels elle diffère de la science platonicienne, il convient, pour terminer, de faire une discrimination analogue entre science et illumination, entre science et contemplation et, enfin, entre science et prière.

(1) *D. N.* chap. II, parag. V et VI., en particluier. Tout ce chapitre porte sur l'unité et les distinctions en Dieu. Il est d'une belle précision dogmatique : ἔστι δὲ καὶ διάκρισις ἐν ταῖς ὑπερουσίοις θεολογίαις, οὐχ ἣν ἔφην μόνον, ὅτι κατ' αὐτὴν τὴν ἕνωσιν ἀμιγῶς ἵδρυται, καὶ ἀσυγχύτως ἑκάστη τῶν ἐναρχικῶν ὑποστάσεων · ἀλλ' ὅτι καὶ τὰ τῆς ὑπερουσίου θεογονίας οὐκ ἀντιστρέφει πρὸς ἄλληλα. Μόνη δὲ πηγὴ τῆς ὑπερουσίου θεότητος ὁ Πατὴρ, οὐκ ὄντος Υἱοῦ τοῦ Πατρὸς, οὐδὲ Πατρὸς τοῦ Υἱοῦ, φυλαττόντων δὲ τὰ οἰκεῖα τῶν ὕμνων εὐαγῶς ἑκάστη τῶν θεαρχικῶν ὑποστάσεων (641 D).

(2) *D. N.* 713 A/D : *Hymnes de Hiérothée sur l'Amour.* Hiérothée est cité avec tant d'éloges, qu'on peut sans témérité attribuer ses idées à son disciple.

(3) C'est le nom que donne Denys à tous les auteurs sacrés.

(4) *D. N.* 644 C et 648 A, par ex.

(5) *C. H.* 145 B.

On est tenté de prime abord d'assimiler l'illumination (ἔλλαμψις) et la science (ἐπιστήμη). N'ont-elles pas toutes deux leur source commune en Dieu et ce commun effet de révéler à l'intelligence créée les mystères divins ? Sans doute. Mais l'illumination semble présenter une extension plus vaste que la science. Celle-ci envisage, nous l'avons dit, l'aspect proprement gnoséologique de la divinisation. L'illumination n'exclut certes pas cet aspect, mais elle dit plus. Elle inclut toutes les grâces venues de Dieu, que ces grâces soient d'ordre spécifiquement intellectuel ou non. Cette conception apparaît nettement au début de la *Hiérarchie Céleste*[1]. Denys y commente, après l'avoir cité, le texte de *Jacques I*, 17 : πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον ἄνωθέν ἐστιν καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων. En elle-même, cette phrase attribue au « Père des lumières *toute espèce de dons* (πᾶσα δόσις, πᾶν δώρημα) ». Et Denys l'explique avec exactitude quand il rapporte positivement à ce rayonnement lumineux (πᾶσα Πατροκινήτου φωτοφανείας πρόοδος)[2] notre restauration spirituelle, notre conversion à l'Un et à la simplicité déifiante du Père (πάλιν... ἀνατατικῶς ἡμᾶς ἀναπληροῖ, καὶ ἐπιστρέφει πρὸς τὴν τοῦ συναγωγοῦ Πατρὸς ἑνότητα καὶ θεοποιὸν ἁπλότητα)[3]. Or, bien qu'elles s'accompagnent de lumières proprement intellectuelles, la restauration spirituelle et la conversion à l'Un ne constituent pas formellement l'ἐπιστήμη. La même remarque s'impose pour bien d'autres passages. Au chapitre Ier des *Noms Divins*, par exemple, nous lisons que le Bien en soi rayonne sur tous les êtres en de bienfaisantes illuminations[4]. On ne saurait affirmer que ce rayonnement illuminateur du Bien sur les êtres soit formellement et exclusivement un rayonnement de science. On ne peut dire, non plus, qu'il s'agisse d'un pareil rayonnement dans les illuminations divines (θείων ἐλλάμψεων)[5] qui font participer les hommes saints aux joies de Dieu et des anges, à l'occasion du retour d'un pécheur. Dans tous ces cas, ἔλλαμψις présente une extension plus vaste qu'ἐπιστήμη[6].

Une deuxième raison empêche d'identifier ces deux termes. Elle tient

(1) *C. H.* 120 B et suiv.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.* et 121 A.
(4) *D. N.* 588 C : οὐ μὴν ἀκοινώνητον ἐστι καθόλου τἀγαθὸν οὐδενὶ τῶν ὄντων, ἀλλ'ἐφ' ἑαυτοῦ μονίμως τὴν ὑπερούσιον ἱδρῦσαν ἀκτῖνα ταῖς ἑκάστου τῶν ὄντων ἀναλόγοις ἐλλάμψεσιν ἀγαθοπρεπῶς ἐπιφαίνεται.
(5) *C. H.* 340 A/B.
(6) Peut-être objectera-t-on contre notre position *C. H.* 209 C : Κάθαρσίς ἐστι, καὶ φωτισμὸς, καὶ τελείωσις, ἡ τῆς θεαρχικῆς ἐπιστήμης μετάληψις, *la participation à la science hiérarchique est purification, illumination et perfection tout ensemble.* Sans doute. Mais il ne s'agit pas ici d'une inclusion formelle de ces trois opérations dans l'ἐπιστήμη ; il s'agit seulement d'une simultanéité dans le temps et d'une solidarité essentielle entre ces divers aspects de la divinisation. Ce que nous avons déjà maintes fois souligné.

à la répartition même des fonctions hiérarchiques entre les divers rangs. Tandis que l'ἐπιστήμη est le privilège des parfaits, l'ἔλλαμψις est plutôt attribuée aux ordres moyens. Ainsi, par exemple, l'ordre des prêtres est illuminateur, au lieu que l'épiscopat a la science en partage[1].

Cette même raison vaut pour la distinction de la θεωρία et de l'ἐπιστήμη. La θεωρία caractérise essentiellement les ordres moyens[2]. Le peuple saint, qui est intermédiaire entre l'ordre des purifiés et l'ordre parfait des moines, est appelé θεωρητικὴ τάξις[3]. A l'ordre moyen correspondent en effet la vertu contemplative et l'illumination, tandis que les ordres supérieurs possèdent en outre la science qui parfait (μέση δὲ μετὰ τὴν κάθαρσιν ἡ φωτιζομένη, καὶ τινων ἱερῶν θεωρητική · τελευταία δὲ καὶ θειοτέρα τῶν ἄλλων ἡ τῶν ἱερῶν φωτισμῶν, ὧν ἐγεγόνει θεωρός, ἐλλαμπομένη τὴν τελειωτικὴν ἐπιστήμην)[4]. C'est l'ordre moyen de la hiérarchie sacerdotale qui élève à l'état contemplatif (εἰς θεωρητικὴν ἕξιν καὶ δύναμιν)[5] le peuple saint. Mais l'ordre des moines, qui est l'ordre parfait, est conduit au sommet de la science hiérarchique par le plus élevé des ordres sacerdotaux[6]. Et la connaissance qu'a le moine des saints mystères est plus haute que la contemplation du peuple saint[7]. La distinction entre θεωρία et ἐπιστήμη paraît donc très nette dans la *Hiérarchie Ecclésiastique*.

Elle l'est aussi dans la *Hiérarchie Céleste*. Le chapitre III, qui définit

(1) *E. H.* 505 C/D ; « c'est à l'évêque que le prêtre renvoie celui qui aspire à la science des mystères qu'il a contemplés (εἰς τὸν ἱεράρχην δὲ ἀναπέμπουσα τοὺς τῆς ἐπιστήμης τῶν θεωρηθεισῶν ἱερουργιῶν ἐφιεμένους) » (505 D/508 A).

(2) On peut poser la question de savoir ce qui distingue la θεωριά de l'ἔλλαμψις. L'une et l'autre appartiennent principalement aux ordres moyens. Mais, tandis que, dans la θεωρία, c'est plutôt la démarche propre de l'intelligence contemplative qui est mise en relief, dans l'ἔλλαμψις, il semble que l'accent porte plutôt sur le don de Dieu qui, d'ailleurs, peut ne pas être un don spécifiquement intellectuel.

(3) *E. H.* 536 D et 532 B ; l'ordre parfait possède l'ἐπιστήμη (532 D).

(4) *E. H.* 504 B : on vérifie dans ce texte ce que Denys dit ailleurs (508 C/D par ex.), à savoir, que les ordres supérieurs possèdent *a fortiori* et à un degré plus éminent les qualités et les pouvoirs des ordres inférieurs.

(5) *E. H.* 516 B. Cf. 505 D, 532 B.

(6) *E. H.* 532 D. Les moines sont fixés dans la science des commandements qui unifient l'intelligence (ἐν ἐπιστήμῃ τῶν ἑνοποιῶν ἐντολῶν, 533 D).

(7) *E. H.* 536 C : οὐ θεωρητικὸς μόνον ἔσται τῶν κατ'αὐτὸν ἱερῶν, οὐδὲ κατὰ μέσην τάξιν ἐπὶ τὴν κοινωνίαν ἥξει τῶν ἱερωτάτων συμβόλων, ἀλλὰ μετὰ θείας τῶν ὑπ'αὐτοῦ μετεχομένων ἱερῶν γνώσεως ἑτέρῳ τρόπῳ παρὰ τὸν ἱερὸν λαὸν ἐπὶ τὴν μετάληψιν ἥξει τῆς θεαρχικῆς κοινωνίας. Le terme γνῶσις remplace ici ἐπιστήμη. Mais le sens est identique. Nous avons plusieurs exemples de l'emploi pléonastique de ces deux termes (cf. *E. H.* 504 C : τῆς συνάξεως δὲ καὶ τῆς τοῦ μύρου τελετῆς, τελειωτικῆς τῶν θεουργιῶν γνώσεως καὶ ἐπιστήμης, δι' ἧς ἱερῶς ἡ πρὸς τὴν θεαρχίαν ἑνοποιὸς ἀναγωγὴ καὶ μακαριωτάτη κοινωνία τελεσιουργεῖται. Cf. encore *E. H.* 373 C, où l'évêque est décrit comme τὸν πάσης ἱερᾶς ἐπιστήμονα γνώσεως. Le rapprochement du terme γνῶσις et d'un terme dérivé d'ἐπιστήμη pour définir un ordre parfait montre bien que γνῶσις et ἐπιστήμη ont, aux yeux de Denys, le même sens essentiel).

la nature et le but de la hiérarchie, distingue les trois ordres qui la constituent. Voici ce qu'il dit des deux premiers : « Il faut... que les illuminés (τοὺς δὲ φωτιζομένους) s'élèvent par les yeux très saints de l'intelligence jusqu'à l'état et jusqu'à la puissance de la contemplation (πρὸς θεωρητικὴν ἕξιν καὶ δύναμιν... ἀναγομένους) ; que les parfaits (τοὺς δὲ τελουμένους) aient part à la science perfectionnante des choses saintes qu'ils ont contemplées (μετόχους γίνεσθαι τῆς τῶν ἐποπτευθέντων ἱερῶν τελειωτικῆς ἐπιστήμης)[1] ».

Notre distinction n'est donc pas arbitraire : aux rangs moyens correspondent l'illumination et la contemplation ; aux premiers rangs la perfection et la science. Ainsi l'ἐπιστήμη correspond, dans l'ascension des intelligences créées, à une étape postérieure à celle de la θεωρία, bien que cette θεωρία elle-même ne soit pas détruite mais élevée, dans l'état de perfection qu'elle a permis et préparé.

Enfin, la science hiérarchique est distincte de la prière et de la foi. La question de leurs rapports n'est pas explicitement posée par Denys, mais les données du *C. D.* permettent d'y répondre avec une précision suffisante. Les traités débutent ordinairement par une invitation à la prière[2]. C'est par elle que doivent commencer nos investigations théologiques[3], car elle *nous rapproche de la Trinité et nous rend plus présents à Elle*[4]. La Trinité n'est certes absente nulle part, puisqu'elle n'est pas dans le lieu et qu'elle ne passe pas d'un endroit dans un autre[5]. Elle est présente à tout, mais tout ne lui est pas présent[6] car affirmer qu'elle est présente en tous les êtres n'infirme nullement cette infinité qui dépasse l'universalité des êtres qu'elle contient[7]. Le rôle de la prière consiste précisément

(1) *C. H.* 165 D.

(2) *D. N.* 589 A/B, où Denys nous invite à honorer le Dieu Transcendant par le respect sacré de notre intelligence (ἱεραῖς νοὸς εὐλαβείαις) et par un sage silence (σώφρονι σιγῇ τιμῶντες) : il voit dans cette attitude la condition de notre illumination. *D. N.* 680 B/D expose une vraie doctrine de la prière sur laquelle nous allons insister. *M. T.* 997 A/B commence par la prière fameuse : « Trinité suressentielle.. ». *C. H.* 120 B/121 A, après le rappel de *Jacques* I, 17 sur l'origine divine de toute illumination, nous invite à invoquer Jésus. *E. H.* 369/372 B nous propose la même démarche initiale. Les mêmes invitations sont souvent renouvelées au cours des traités et des *Lettres*.

(3) *D. N.* 680 B : Χρὴ γὰρ ἡμᾶς ταῖς εὐχαῖς πρῶτον ἐπ' αὐτὴν [τριάδα], ὡς ἀγαθαρχίαν, προσανάγεσθαι. Exactement, la prière est *condition d'anagogie* (προσανάγεσθαι) vers le *principe de tout bien* (ἀγαθαρχίαν). Cf. *D. N.* 680 D : Διὸ καὶ πρὸ πάντος, καὶ μᾶλλον θεολογίας, τῆς εὐχῆς ἀπάρχεσθαι χρεών...

(4) *D. N.* 680 B : καὶ μᾶλλον αὐτῇ πλησιάζοντας.. τότε καὶ ἡμεῖς αὐτῇ πάρεσμεν.

(5) *Ibid.* : αὐτὴ γὰρ οὔτε ἐν τόπῳ ἐστιν, ἵνα καὶ ἀπῇ τινος, ἢ ἐξ ἑτέρων εἰς ἕτερα μεταβῇ.

(6) *Ibid.* : καὶ γὰρ αὕτη μὲν ἅπασι πάρεστιν, οὐ πάντα δὲ αὐτῇ πάρεστι.

(7) *Ibid.* : 'Αλλὰ καὶ τὸ ἐν πᾶσι τοῖς οὖσιν αὐτὴν εἶναι λέγειν ἀπολείπεται τῆς ὑπὲρ πάντα καὶ πάντων περιληπτικῆς ἀπειρίας.

à *nous tendre vers Dieu*[1], *à nous mettre entre ses mains et à nous unir à lui*[2].

Cette doctrine est illustrée par les comparaisons de la chaîne et de la corde (σειρά, πεῖσμα) : « Efforçons-nous donc par nos prières de nous élever jusqu'à la cime de ces rayons divins et bienfaisants, de la même façon que si nous saisissions pour l'entraîner constamment vers nous de nos deux mains alternées une chaîne infiniment lumineuse (πολυφώτου σειρᾶς) qui pendrait du haut du ciel et descendrait jusqu'à nous (ἐκ τῆς οὐρανίας ἀκρότητος ἠρτημένης, εἰς δεῦρο δὲ καθηκούσης), nous aurions l'impression de l'attirer vers le bas, mais en réalité notre effort ne saurait la mouvoir, car elle serait tout ensemble présente en haut et en bas et c'est nous plutôt qui nous élèverions (ἀλλ' αὐτοὶ ἡμεῖς ἀνηγόμεθα) vers les plus hautes splendeurs d'un rayonnement parfaitement lumineux. De même encore si nous étions montés sur un bateau et qu'on nous eût lancé pour notre secours, des cordes attachées à quelque rocher, en vérité ce n'est pas vers nous que nous tirerions le rocher, mais c'est nous-même et avec nous le bateau que nous halerions vers le rocher (ἀλλ'ἡμᾶς αὐτούς τῷ ἀληθεῖ καὶ τὴν ναῦν ἐπὶ τὴν πέτραν προσήγομεν)[3] ». Ainsi donc, la prière est *anagogique* (προσανάγεσθαι, ἀναγόμεθα) ; elle *nous rapproche de Dieu* (πλησιάζοντας) ; elle *nous rend présents à lui* (τότε καὶ ἡμεῖς αὐτῇ πάρεσμεν) ; elle *nous met entre ses mains* (ἐγχειρίζοντας) et *nous unit à lui* (καὶ ἑνοῦντας).

Mais la connaissance est, elle aussi, unificatrice[4]. Faut-il donc identifier science et prière ou, tout au moins, leur accorder une importance égale ?

Chronologiquement, Denys situe la prière avant l'investigation théologique proprement dite[5]. Elle en est comme la condition, puisqu'elle nous élève vers le centre de toute lumière. Elle permet cette proximité spirituelle de Dieu, cette présence et cet abandon à lui, faute de quoi l'intelligence ne saurait accéder aux révélations surnaturelles. Ainsi entendue, elle apparaît essentiellement comme une démarche d'humilité et de docilité, comme un appel à la grâce d'en-haut qui doit nous instruire et nous diviniser. Mais cet appel suppose lui-même la pureté et la conversion de l'intelligence (πανάγνοις μὲν εὐχαῖς, ἀνεπιθολώτῳ δὲ νῷ)[6]. Pour prier, celle-ci doit en quelque sorte s'être déjà quittée elle-même, dans un acte qui l'a conduite à reconnaître ses propres limites, à les refuser et à les dépasser. Si donc, en un sens, la prière précède le travail de l'intelligence,

(1) *D. N.* 680 C : Ἡμᾶς οὖν αὐτοὺς ταῖς εὐχαῖς ἀνατείνωμεν ἐπὶ τὴν τῶν θείων καὶ ἀγαθῶν ἀκτίνων ὑψηλοτέραν ἀνάνευσιν.

(2) *D. N.* 680 D : ὡς ταῖς θείαις μνήμαις καὶ ἐπικλήσεσιν ἡμᾶς αὐτοὺς ἐγχειρίζοντας αὐτῇ [θεοῦ δύναμει] καὶ ἑνοῦντας. Cf. *D. N.* 680 B : τῇ πρὸς θείαν ἕνωσιν ἐπιτηδειότητι.

(3) *D. N.* 680 C (trad. de Gandillac.).

(4) *D. N.* 872 C, par ex.

(5) Cf. les textes cités plus haut, p. 40, n. 3 : πρῶτον.. πρὸ πάντος..

(6) *D. N.* 680 B.

en un autre sens, il faut dire qu'elle le suit, puisqu'elle succède normalement à la prise de conscience de notre insuffisance essentielle[1].

Mais cette prise de conscience ne conduit l'intelligence à la prière que si elle entraîne avec elle la foi. Pour prier, en effet, l'intelligence doit sentir au-dessus d'elle et en elle une puissance « auto-suffisante » et bienfaisante qui, par delà les opérations discursives proprement dites, l'instruit d'une manière intuitive, totale, unifiée. Cette adhésion à une révélation transcendante est incompréhensible et scandaleuse pour les profanes, mais elle apporte au croyant la stabilité dans la vérité, une conviction inébranlable et une parfaite sécurité : « celui qui s'est uni à la vérité [par la foi] sait bien qu'il possède la bonne part, même si les profanes le traitent de fou et d'extravagant ; il leur échappe en effet, comme il est naturel, qu'il s'est écarté de l'erreur pour [professer] la vérité, grâce à la vraie foi (διὰ τῆς ὄντως πίστεως). Quant à lui, il sait qu'il ne déraisonne pas (comme le prétendent ces profanes), mais qu'il s'est libéré de l'instabilité mobile et changeante, inhérente à toute espèce d'erreur, grâce à la simplicité, à la stabilité et à la permanence de la vérité (διὰ τῆς ἁπλῆς καὶ ἀεὶ κατὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἐχούσης ἀληθείας ἠλευθερωμένον) »[2]. La vraie foi qui soutient la prière établit l'intelligence dans l'unité. Pas plus que cette unité, elle ne peut s'enseigner par des moyens humains (τὴν ἀδίδακτον... καὶ μυστικὴν... ἕνωσιν καὶ πίστιν)[3]. Elle est plutôt don de soi à Dieu, passivité sous son action, sympathie[4], qu'activité de l'intelligence proprement dite.

Ainsi, la foi et la prière apparaissent comme deux réalités substantiellement liées entre elles et qui font accéder les intelligences à cette connaissance très éminente et très simple que constitue l'union à Dieu, sans que soient abolies les opérations propres des intelligences qui retirent de cette union toute leur lumière et toute leur vigueur[5].

(1) Cette prise de conscience est elle-même déjà un effet de la grâce illuminatrice (cf. *E. H.* 400 B/C).

(2) *D. N.* 872 D/873 A. On trouve, plus haut (872 C) des expressions semblables : ἡ θεία πίστις ἐστὶν, ἡ μόνιμος τῶν πεπεισμένων ἵδρυσις, ἡ τούτους ἐνιδρύουσα τῇ ἀληθείᾳ, καὶ αὐτοῖς τὴν ἀλήθειαν, ἀμεταπείστῳ ταυτότητι, τὴν ἁπλῆν τῆς ἀληθείας γνῶσιν ἐχόντων τῶν πεπεισμένων (cf. 872 D : τῆς ἀκινήτου καὶ ἀμεταβόλου ταυτότητος).

(3) *D. N.* 648 B.

(4) *Ibid.* : οὐ μόνον μαθὼν, ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα · κἀκ τῆς πρὸς αὐτὰ συμπαθείας, εἰ οὕτω χρὴ φάναι, πρὸς τὴν ἀδίδακτον αὐτῶν καὶ μυστικὴν ἀποτελεσθεὶς ἕνωσιν καὶ πίστιν. Ce texte s'applique à la science de Hiérothée, le maître de Denys ; on sait que cette science était le fruit de sa prière et de son union à Dieu, plutôt que le résultat de ses investigations intellectuelles proprement dites.

(5) Cette théorie de la prière a été justement rapprochée par H. Koch (*op. cit.*, pp. 178-190 : *Die Gebetstheorie*) de celles de Jamblique et de Proclus. Et ce rapprochement reçoit une justification nouvelle de la publication, par J. Bidez, du περὶ τῆς καθ' Ἕλληνας ἱερατικῆς τέχνης (dans *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, t. VI, Bruxelles, 1928, pp. 139 et suiv.). « Vraisemblablement », selon J. Bidez lui-même, « cet opuscule n'est qu'un centon d'extraits tirés — par Psellus sans doute —

La science hiérarchique se distingue donc de l'ordre et de l'activité hiérarchiques, de la science platonicienne, de l'illumination, de la contemplation, de la prière et de la foi. Mais dans cette distinction même, il faut toujours sous-entendre la présence de tous les caractères hiérarchiques. Séparée de l'activité, la science n'a plus de sens et elle est inconcevable en dehors des cadres et des lois qui régissent les rapports des intelligences entre elles et leurs rapports avec la Théarchie. La distinction n'est légitime que dans une perspective globale qui sauvegarde l'essentielle solidarité de tous les aspects et de toutes les fonctions.

La hiérarchie n'apparaît pas comme un simple élément de la synthèse dionysienne. Elle *est* l'univers dionysien lui-même : structure aux ordres stables, harmonie de fonctions mobiles, connaissance de réalités spirituelles qui divinisent les intelligences, ajustement parfait de ces trois

d'une œuvre de Proclus sous le nom duquel le morceau fut laissé » (*Proclus*, περὶ τῆς ἱερατικῆς τέχνης, paru dans les *Mélanges Franz Cumont*, *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, t. IV, 1936, p. 86). Cette théorie de la prière repose sur la doctrine de « l'apparentement de toutes choses » et de « l'universelle sympathie » (*ibid.*, p. 91) ; « .. les prêtres, dans l'art dit « hiératique » recourent, d'après Proclus, à ces affinités ou « sympathies » pour rattacher les êtres d'ici bas à leurs patrons célestes et pour obtenir que les dieux s'inclinent vers nous et nous illuminent, ou plutôt que nous nous élevions jusqu'à eux dans les élans d'une prière rendue efficace par sa ferveur même » (*ibid.*, p. 86). A son tour, le P. A. Bremond (*Un texte de Proclus sur la prière et l'union divine*, article paru dans *R. Sc. R.*, 1929 (19), pp. 448-462) précise la position de Jamblique et de Proclus sur ce sujet en traduisant et en commentant plusieurs textes et surtout *in Tim.*, 64 et suiv. (éd. Diehl, I, 207 et suiv.). La mise en lumière de tous ces textes corrobore pour l'essentiel la thèse de H. Koch : la théorie dionysienne de la prière reprend les grandes lignes de celle de Proclus ; ses résultats sont les mêmes ; ils apparaissent dans un ordre à peu près équivalent et moyennant des conditions de pureté sensiblement identiques (*op. cit.*, pp. 183-184). Il semble cependant qu'il faille apporter à cette thèse plusieurs nuances. D'abord, les trois premiers effets de la prière selon Jamblique et Proclus : γνῶσις (ou πυριθαλπὴς ἔννοια, d'après A. Bremond, *op. cit.*, pp. 353-454 et 460-461), οἰκείωσις et συναφή (Koch, *op. cit.*, p. 182), ne sont pas explicitement envisagées par Denys en *D. N.* III, 1. En deuxième lieu, le terme ἐγχειρίζοντας (*D. N.* 680 D) n'a pas son équivalent chez les philosophes néo-platoniciens. Troisièmement, Denys ne reprend pas, à propos de la prière, la théorie des συνθήματα, telle que A. Bremond la retrouve chez ses deux prédecesseurs (*op. cit.*, pp. 460-461). Enfin, il ne semble pas qu'on puisse tirer de la métaphore de la corde ou de la chaîne de *D. N.* 680 C/D, les conclusions qu'en tire Koch. Il ne faut pas attribuer une importance excessive à l'emploi de ce terme par Denys ; c'est un « hapax » qui n'entraîne pas l'adhésion à la doctrine des σειραί chère à Proclus et dont, d'ailleurs, Koch souligne fort justement le caractère capital (*op. cit.*, p. 198). Outre que Denys ne parle nulle part ailleurs de σειρά et moins encore d'une multiplicité de σειραί, le texte invoqué (*D. N.* 680 C/D) est strictement métaphorique et rien ne prouve qu'il se réfère aux doctrines alchimico-théurgiques sur la « sympathie » verticale des êtres. Tout au plus Denys peut-il faire allusion à sa propre doctrine des hiérarchies et au postulat fondamental.des médiations nécessaires. Mais, ces réserves faites, l'influence de Jamblique et de Proclus reste incontestable et les rapprochements de H. Koch gardent leur valeur.

aspects dont chacun se trouve être à la fois la condition et le résultat des deux autres, la hiérarchie comprend et rend possibles la vie et les démarches des intelligences angéliques et humaines. Que cette vision du monde ne soit pas absolument originale, nous l'avons souligné en plusieurs occasions, encore que Denys marque tout ce qu'il emprunte. Qu'il y ait des différences notables de la hiérarchie céleste à la hiérarchie humaine et, en chacune d'elles, d'un état ou d'un ordre à l'autre, la chose est trop claire et vaut d'être examinée en détail. La présente étude s'est proposée seulement de définir la hiérarchie dans ses caractères généraux valables pour toutes les hiérarchies particulières, d'une part, et de souligner, d'autre part, la manière dont se posent, au cœur même de la structure, de l'activité et de la science hiérarchiques, les problèmes les plus essentiels de la pensée dionysienne.

René Roques.

DOCUMENTS CONCERNANT JEAN SARRAZIN

REVISEUR DE LA TRADUCTION ÉRIGÉNIENNE DU *CORPUS DIONYSIACUM*

Les seuls documents contemporains concernant la vie et l'activité intellectuelle de Jean Sarrazin, « traducteur » de Scot Érigène, consistent uniquement en une brève correspondance avec Jean de Salisbury, en de courts billets adressés par Sarrazin à Maître Raymond, chancelier de l'évêque de Poitiers et *magister scholarum*, et enfin dans les Préfaces de Sarrazin à ses révisions de Denys et à son Commentaire sur la *Hiérarchie Céleste*[1]. Un certain nombre de ces documents ont été publiés dans les anciennes éditions dionysiennes, par exemple dans l'édition de Strasbourg de 1502-1503 ; d'autres, sont dispersés dans les grandes collections des *Historiens des Gaules* et de la *Patrologie Latine* de Migne. C'est pour remédier à cette dispersion et pour rendre plus utilisables ces différentes pièces, que nous croyons utile de les rassembler dans une étude d'ensemble sur Jean Sarrazin, étude qui s'insère dans nos travaux dionysiens sur Hilduin, Scot Érigène et Thomas Gallus.

DOCUMENT I

Préface de Jean Sarrazin à son commentaire sur la Hiérarchie céleste

A. — Texte du prologue

Inter Scriptores ecclesiasticos primum locum post apostolos ariopagita dyonisius sicut tempore ita eciam theologice sapiencie doctrina et auctoritate possidere creditur quippe qui et ab eisdem apostolis eorumque auditoribus uberius edoctus, valde ultra ceteros de supercelestibus est locutus, cuius scripta vel litteratura sentenciarum pondere usque adeo sunt gravia ut pre nimia difficultate intelligendi vix legantur ab aliquo.

(1) On ne trouve rien ni dans les Chroniques de Saint-Denis, ni dans celles de Chartres.

Quibus et interpres minus quam oportuisset, ut arbitror, eruditus, non parum obscuritatis superaddidit. In quorum explanacione librorum doctiores audire tacendo pocius vellem si fieri posset. Sed quia nec expositor nec didascalus apud nos reperitur qui hos edisserat et fructuosissima eorum scientia velut thesaurus absconditus parum aut nichil utilitatis humanis usibus afferre videtur, interim de primo qui de angelica inscribitur Ierarchia quod Dominus dederit, nunc brevius nunc aliquantulum prolixius et aliquotiens quasi excedendo qualicumque sermone loquamur, ut si quis erudicior inde tractare voluerit, reseratam aliquatenus teneat viam. Sed ne aliter quam nostri maiores incipiamus sapere, ex dictis sanctorum Patrum decerpentes vel modica que invenimus huic opusculo inserere decrevimus et cetera prout senserimus Deo auctore proferre de nostro. De supernis tamen civibus, cum sim terra et pulvis et peccatorum mole depressus loqui pertimesco, presertim quia divine est sciencie nosse quemadmodum illa angelice nature celsitudo absque contagione vel diminucione in sua puritate consistat. Et cavendum satis est ne ea que humanum excedunt ingenium pro suo quis libitu de misterio divinarum rerum disputando usurpet. Periculosum quippe est scientiam sibi vel aliis promittere secretorum celestium nisi quis forte dixerit aliqua manifesta ex scripturarum auctoritate vel racione que eisdem scripturis non refragetur, vel que orthodoxi patres dixisse noscuntur, sicut et nos nunc faciemus. Hec itaque servaturi ad ea iam de quibus loquendum est accedamus.

B. — Remarques

1. *Bibliographie.* — Cette préface au Commentaire sur la *Hiérarchie Céleste* nous est conservée dans les mss. de Paris, B. N., 1619, col. 22 ; 18061, fol. 21v[1] ; Mazarine, 786 ; Bruges, 160 ; Munich, Staatsbibliothek, 23456 ; Vat. mss. lat. 176, 177. Ce document que nous avions identifié et copié depuis 1922 a été publié par le regretté Mgr Grabmann, en 1926, dans *Mittelalterliches Geistesleben*, Munich, t. I, p. 459. Fabricius, dans *Biblioth. Mediae et Infim. Latinitatis*, Hambourg, liv. IX, t. IV, p. 130, sans parler spécialement de cette préface, mentionne un commentaire introduit par ce document : « *Joannes Sarracenus sive Sarrazinus circa A. 1118* (sic) *latine vertit Hierarchiam Dionysii Areopagitae. Ejus glossae super Celestem Hierarchiam manuscriptae memorantur in* Sandero, *Bibl. Belgica*, p. 164, ... *Gesnerus ... in Bibliotheca sua ait Sarracenum*

(1) Nous faisons nos citations d'après ce ms. 18061, du xiie siècle provenant de la Bibliothèque de l'Église de Paris. Un annotateur du xive siècle a inscrit au bas du fol. 162v, écrite à l'envers, cette déclaration sentimentale : « Candidior stella me diligit una puella ».

transtulisse omnes Areopagitae libros[1] ». Sanderus, dans le passage cité nous indique un manuscrit aujourd'hui perdu de l'Abbaye cistercienne des Dunes, en Flandre.

2. *But de Jean Sarrazin.*

a) Utilisation de la version de Scot Érigène. — Remarquons tout d'abord que c'est la version de Scot Érigène, que Jean Sarrazin prend comme texte pour son commentaire sur la *Hiérarchie Céleste* de Denys : *Omne datum obtimum et omne donum perfectum desursum est... Deinde sequitur. Sed et omnis patre moto manifestationis luminum processio in nos obtime ac large proveniens* (ms. 18061, fol. 22ᵛ ; 1619, fol. 31). Il ne peut y avoir aucun doute sur ce point. Le passage des *Noms Divins* relatif à la réunion des Apôtres à Jérusalem est cité lui aussi d'après la traduction du IXᵉ siècle (à comparer ms. 18061, fol. 70ʳ : « *Quoniam et cum ipsis Deo acceptabilibus nostris summis sacerdotibus quando et nos, ut nosti, et multi sanctorum fratrum convenimus Ierosolymam, ubi erat et Dei frater Jacob et Petrus apostolorum vertex* », avec la version de Scot, *P. L.*, t. CXXII, col. 1127 D). Sarrazin recopie textuellement le texte de Scot, en omettant toutefois le passage relatif au motif même de cette réunion.

Remarquons en passant que Jean Sarrazin comme tous les écrivains du moyen âge, admet l'apostolicité de Denys, établie au IXᵉ siècle, par le *Vita Dionysii* d'Hilduin. Le texte de Sarrazin que nous venons de citer, en s'appuyant sur les paroles même du Pseudo-Denys est donc bien dans la tradition médiévale. Voir aussi ms. 18061, fol. 66ᵛ : « *Deinde subjungitur : Insto enim dicere ut scienti nostris sacerdotalibus traditionibus expressa, et de angelo ipsum Jesum confortante* (Cf. Scot Érigène, *P. L.*, t. CXXII, col. 1048 B). *Nunc investigandum nobis est cur de Angelo qui Dominum in passione confortavit, sacerdotalibus tradicionibus dicat expressim cum Lucas hoc referat. Sicut enim veritatis docet inquisitio jam Lucas evangelium dixerat quando libellum hunc Dionysius scribebat* ».

C'est encore d'après la version de Scot, que Sarrazin cite à nouveau les *Noms Divins* (ms. 18061, fol. 128ᵛ-129ʳ = Scot Érigène, *ibid.*, col. 1039 B).

Nous pouvons ajouter que si Jean Sarrazin utilise pour son commentaire de la *Hiérarchie Céleste* la version de Scot Érigène, il ne connaît même que cette seule version. Il fait allusion, il est vrai (ms. 18061, fol. 66ʳ), à une traduction différente : « *alia autem translatio habet : non resilit esse ordinata, et assumpta humana ordinacione*, au lieu de : *non resilit humana bonae ordinacioni* ». En réalité, il ne s'agit pas ici d'une nouvelle traduction, mais d'une variante de la version de Scot, variante rapportée dans certains manuscrits (*P. L.*, t. CXXII, vol. 1048 B, note 18 = *H. C.*, ch. IV). Une main postérieure a ajouté dans le ms. 18061,

(1) C. GESNERUS, *Elenchus Scriptorum*, Bâle, 1551, col. 618, 30.

fol. 66r (ms. 1619, col. 254), au texte que nous citons : *a se*, c'est-à-dire *par lui-même*, Jean Sarrazin, considéré ici comme auteur de cette nouvelle version. Il est évident que le lecteur du ms. ne s'est pas référé au texte de Scot Érigène (voir aussi ms. 1619, col. 254).

Un premier point est donc solidement acquis : Jean Sarrazin utilisa pour son Commentaire sur la *Hiérarchie Céleste* la traduction de Scot Érigène et il n'en connut pas d'autre, et c'est toujours cette même traduction de Scot que nous retrouvons dans les citations des autres livres de Denys insérées par Sarrazin dans son commentaire.

b) Explication du texte de Scot Érigène. — En commentant la *Hiérarchie Céleste*, Jean Sarrazin avait comme principal objectif de rendre plus intelligible la version de Scot Érigène[1]. Reprenant pour son compte l'accusation portée contre le traducteur du IXe siècle par Anastase le Bibliothécaire, Sarrazin reproche à Scot d'avoir par sa traduction rendu moins intelligible encore le texte dionysien, à tel point qu'il est difficile de trouver un lecteur susceptible de le comprendre. J'aurais préféré me taire, dit Sarrazin, écouter en silence les explications des docteurs et commentateurs. Mais à notre époque, on n'en trouve pas. Il n'y a ni maître ni professeur capable de nous expliquer la doctrine de Denys, en utilisant la version de Scot Érigène. C'est pourquoi je me suis décidé à commenter tout d'abord la *Hiérarchie Céleste*, d'en éclaircir le sens par un mot, par une paraphrase, parfois aussi par de plus larges digressions qui pourraient inciter d'autres théologiens à pousser plus avant les commentaires de ce genre.

J'ai puisé quelques idées chez les Pères, ajoute Sarrazin dans son Prologue. Dans le commentaire lui-même, il remarquera qu'il insère ces citations patristiques sans toutefois donner d'exactes références pour ne pas alourdir le texte et ennuyer le lecteur. Sarrazin est un sage : « *Sed et doctorum sententias interserens rarius nominatim exprimo ne nimia nominum frequentatio importunitatem generet* (ms. 18061, fol. 69r). Il n'hésite pas non plus à adjoindre à son commentaire, d'après la même méthode, les rares indications qu'il a pu glaner ici ou là ; pour le reste, il s'est laissé conduire par ses propres pensées. Les larges extraits que nous avons copiés confirment de tous points les principes énoncés par Sarrazin dans son prologue *Inter Scriptores*.

c) Naissance du projet d'une révision totale de Scot. — Le but de Jean Sarrazin, en commentant la *Hiérarchie Céleste* est donc de rendre plus intelligible la doctrine dionysienne, en clarifiant la traduction de Scot Érigène. C'est le même but qu'il poursuivra dans sa propre « version ». Ignorant l'hébreu (ms. 18601, fol. 73r ; 160r), Sarrazin avait parsemé son

(1) Voir G. Théry, O. P., *Jean Sarrazin, « traducteur » de Scot Érigène*, dans *Studia Mediaevalia R. J. Martin O. P.*, Bruges, 1948, p. 359-381.

commentaire, de nombreuses explications du texte grec (ms. 18601, fol. 24v, 26r-v, 32r, 91r, 98r, 101r, 118r, 119v, 122r, etc., etc.), mais ces explications linguistiques retardent le mouvement du commentaire et finissent par lasser Jean Sarrazin lui-même.

Dans son prologue, il annonce qu'il va commenter tout d'abord la *Hiérarchie Céleste :* « Interim *de primo* qui de angelica inscribitur ierarchia ». Il s'exprime comme si ce premier commentaire devait avoir une suite. Mais la tâche est lourde. Ne serait-il pas mieux de reprendre le travail à pied d'œuvre et de réviser la traduction de Scot avant d'entreprendre toute autre explication? Déjà, au chapitre III de son commentaire, Sarrazin avoue qu'il renonce à poursuivre son travail : « *Perfector ergo est qui ut opus patris perficeret missus est. Hec de presenti sermone breviter diximus quia de Ecclesiastica tractare ierarchia non proposueramus* » (mss. 18061, fol. 56v ; 1619, col. 221). Par ailleurs ses explications grammaticales et textuelles annoncent déjà sa propre révision de la traduction de Scot. Par exemple : *analogia vel proportio* (ms. 18061, fol. 26v) ; *ierarchia... sacer principatus vel summum sacerdotium ; ieros quidem templum vel sacrum ; iereus vero sacerdos ; archos aut princeps* (ms. 18061, fol. 24v).

Lassé, dans son commentaire par les obscurités sans fin de la version de Scot, Sarrazin s'achemine vers son projet de révision totale de la traduction carolingienne, pour la clarifier avant d'en entreprendre un véritable commentaire. Et déjà, dans ce commentaire de la *Hiérarchie Céleste*, Jean Sarrazin amorce quelques essais de traduction personnelle, par exemple dans le chapitre XI (ms. 18061, fol. 118r, texte de la *Hiérarchie Céleste;* fol. 128v-129r, texte des *Noms Divins*).

d) Origine du commentaire sur la *Hiérarchie Céleste.* — Jean Sarrazin a-t-il entrepris ce commentaire sur la *Hiérarchie Céleste*, d'après sa propre initiative? Sarrazin ne nous le dit pas. Par ailleurs, il ne dédie son travail à aucun grand personnage, qui lui aurait conseillé de commenter Denys. Néanmoins, nous pensons qu'il a entrepris son ouvrage pour répondre à des consultations que les théologiens lui adressaient. Le XIIe siècle souffre de son ignorance du grec. Les théologiens de cette époque ne connaissent plus le grec. Et parce qu'ils ne connaissent plus le grec, ils ne peuvent plus comprendre la traduction de Scot Érigène, intelligible seulement aux hellénisants. On ne trouve plus au XIIe siècle de théologiens capables d'expliquer le texte même de Scot et conséquemment capables d'utiliser les doctrines de Denys, le premier théologien. Ils soupçonnent bien la valeur de ses écrits, mais ne peuvent les utiliser. Les théologiens ont besoin d'un linguiste qui leur explique le texte de Scot, qui est et sera la seule version de Denys. A qui s'adresser, sinon à Jean Sarrazin, l'helléniste le plus connu de l'époque. Jean Sarrazin reçoit pour ainsi dire mission officielle de rendre intelligible le texte de Denys dont les penseurs s'empareront pour en extraire la doctrine. C'est pour répondre à cette mission « scolaire » que Sarrazin entreprend d'expliquer le texte de Scot. On ne

lui demande pas d'exposer les doctrines de Denys, mais de clarifier la version du IXe siècle. On a besoin d'un texte clair et non point de commentaire. On s'adresse à Sarrazin comme à un linguiste, non comme à un penseur. En commentant la *Hiérarchie Céleste*, pour faciliter la lecture de Scot, Jean Sarrazin s'aperçoit qu'il fait fausse route et qu'il ne répond pas à la mission qu'on attend de lui. Il arrêtera son travail au premier livre de Denys pour entreprendre une révision totale du texte de Scot. Jean Sarrazin n'est pas à proprement parler un commentateur de Denys et le moyen âge ne s'y trompera pas. Quelques écrivains le classeront, il est vrai, dans la liste officielle des commentateurs (Bibl. Mazarine ; le ms. 1032 donne une liste d'ouvrages utilisés par Thomas d'Irlande[1] et mentionne quatre commentateurs de la *Hiérarchie Céleste:* Jean Scot, Jean Sarrazin, Maxime le Confesseur et Hugues de Saint Victor ; voir aussi Bibl. de Sainte-Geneviève, ms. 1447 et B. N., ms. 14990[1] ; mais, par contre, très peu d'auteurs l'utiliseront pour leurs propres commentaires. Seul, Denys le Chartreux le cite dans son commentaire sur la *Hiérarchie Céleste*. Je n'ai trouvé aucune citation ou allusion dans l'œuvre similaire de Thomas Gallus, et d'Albert le Grand. Jean Sarrazin a entrepris son œuvre sur la *Hiérarchie Céleste* non point pour commenter Denys, mais pour faciliter aux théologiens la lecture de Scot Érigène. Ce fut là, sa propre mission : c'est pour répondre aux besoins des théologiens du XIIe incapables à cause de leur ignorance du grec, de lire la traduction carolingienne, que Jean Sarrazin entreprit la révision de Scot Érigène. Ayant commencé accidentellement cette révision sous forme de commentaire, il s'aperçut rapidement que cette méthode ne correspondait pas aux exigences de l'époque. Ce que voulaient les théologiens, c'était un texte clair de Denys, intelligible pour tous. C'est ce texte que Jean Sarrazin nous donnera quelques années plus tard.

3. *Date du Prologue.* — C'est donc avant de commencer sa révision littérale de la traduction de Scot, que Jean Sarrazin écrivit son Commentaire de la *Hiérarchie Céleste*, le seul commentaire qu'il écrivit sur le *Corpus dionysiacum*. Cette conclusion va nous permettre d'apporter quelques précisions chronologiques sur la composition de ce commentaire. Nous savons, en effet, comme nous le montrerons bientôt, que Jean Sarrazin acheva sa révision littérale de la *Hiérarchie Céleste*, en 1066. Le commentaire qui précède cette révision est donc antérieur à cette date, ce qui nous permet de conclure que le Prologue *Inter Scriptores* est véritablement, à notre connaissance, le premier document émanant de Jean Sarrazin. Peut-on aller plus loin et compléter cette chronologie relative par une chronologie absolue? Remarquons tout d'abord que Sarrazin ignore

(1) P. G. Théry, *Existe-t-il un Commentaire de J. Sarrazin sur la Hiérarchie Céleste du Pseudo-Denys* dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, t. XI (1922), p. 73.

totalement le commentaire de Hugues de Saint-Victor, composé entre 1137 et 1141, et vraisemblablement peu avant 1141. Si ce commentaire du victorin eut été composé à l'époque où Sarrazin écrivait son propre ouvrage sur la *Hiérarchie Céleste*, il serait absolument étrange que ce dernier auteur n'y fasse aucune allusion . Il n'aurait certainement pas écrit dans son prologue : *nec expositor nec didascalus apud nos reperitur.* On ne peut imaginer pareille ignorance ou pareil silence. Ce Prologue *Inter Scriptores* a donc été, sans doute, écrit à une époque où Hugues de Saint-Victor n'avait pas encore composé son commentaire sur la *Hiérarchie Céleste*, c'est-à-dire que Jean Sarrazin dût commenter la *Hiérarchie Céleste* aux environs de 1140, un peu plus de vingt-cinq ans avant d'entreprendre sa révision littérale du texte de Scot Érigène[1].

DOCUMENT II

Lettre de Jean Sarrazin à Jean de Salisbury sur la révision du texte de la Hiérarchie Céleste.

A. — Texte de la lettre

Quoniam prudentie vestre serenitatem in libris beati Dionysii perpendi delectari, librum ejus de Angelica Hierarchia vestrae transtuli caritati. Fateor tamen elegantias me dictorum eruditissimi et disertissimi viri, oratione latina exprimere nequivisse. Nam apud Graecos quedam compositiones inveniuntur, quibus eleganter et propriè res significantur, apud Latinos autem eaedem res duabus aut pluribus dictionibus ineleganter et improprie et quandoque insufficienter designantur. Ad commendationem etiam alicujus personae vel alterius rei, pulchrè, articuli apud eos repetuntur, et per eosdem articulos multae orationes sibi invicem perpolite connectuntur. Taceo de insigni constructione participiorum et infinitorum articulis conjunctorum. Hujusmodi autem elegantiae apud Latinos nequeunt inveniri. Contingit etiam quod si dictiones eo ordine quo sunt posite transferantur, aut difficulter intelligantur, aut aliam sententiam facere videantur. Eapropter, ubi congruum duxi, dictionum ordinem conservavi ; alicubi vero propter faciliorem intellectum ordinem commutavi ; ubi vero Graecis dictionibus aequipollentes Latinas non reperi, vel locutionem a Latinorum idiomate discrepare comperi ; vel Graecas dictiones detorsi, vel de sensu auctoris quoad potui et ut potui, Latinis dictionibus designavi. Saepè autem ubi duas vel tres dictiones

(1) Contre cette conclusion, on pourrait peut-être alléguer que Jean Sarrazin ne vivait pas en France à cette époque, mais en Angleterre et que de ce chef, il n'eut point connaissance du commentaire du célèbre victorin.

Latinas pro una Graeca posui, eas quasi unam conjunxi : non quod unam dictionem ex his esse vellem, sed ut planior intellectus fieret et quantum elegantiae ex inopia Latinae locutionis tractatus iste perderet, appareret. Confert autem liber iste plurimum ad intelligentiam omnium divinarum scripturarum in quibus de factis aut dictis agitur angelorum. Nam tribus hierarchiis omnes divinos spiritus comprehendit ; singulas autem hierarchias in tres ordines distribuit et de singulis altissime disserit. Ponit autem quasdam de Angelis quaestiones et earumdem apponit solutiones. In fine vero rationes exponit figurarum in sacris scripturis adscriptarum. Erit autem vestrae discretionis hanc meam translationem cum translatione Joannis Scoti comparare. Quod si fortè commodius illo visus fuero transtulisse, ut librum quoque de ecclesiastica hierarchia transferam poteritis impetrare.

B. — Remarques

1. *Bibliographie.* — On retrouve cette lettre dans un certain nombre de manuscrits, entre autres, dans les manuscrits de la B. N. de Paris, 2376, fol. 79 ; 15629, fol. 23v ; Mazarine, 627 (860), fol. 38r. Elle est publiée dans l'édition de Denys le Chartreux, Cologne, Quentel, 1536, fol. 376v et 1556 ; dans le *Recueil des Historiens des Gaules*, t. XVI, p. 551, par Dom Brial, d'après un ms. du chapitre de Clermont-Ferrand que nous n'avons pu retrouver. Elle a été insérée par Migne, dans la *P. L.*, t. CXCIX, col. 143.

2. *Date de cette lettre.* — Dom Brial, à l'endroit que nous venons de mentionner, date cette lettre de 1167. Cette date nous paraît cependant quelque peu inexacte et nous croyons qu'elle fut écrite avant 1166. A la fin de sa missive, en effet, Sarrazin recommande à Jean de Salisbury de comparer son travail à la traduction de Scot : « *Erit autem vestrae discretionis hanc meam translationem cum translatione Joannis Scoti comparare* ». Si vous trouvez ma traduction de la *Hiérarchie Céleste* plus intelligible que le texte de Scot, vous pourrez me demander de traduire aussi la *Hiérarchie Ecclésiastique.* La situation est donc très claire. Jean Sarrazin écrit à Jean de Salisbury la lettre *Quoniam prudentiae vestrae* pour lui annoncer l'envoi de sa « traduction » de la *Hiérarchie Céleste*, que Jean de Salisbury, sans aucun doute, lui avait demandée. Avant de commencer le même travail sur la *Hiérarchie Ecclésiastique*, Jean Sarrazin demande l'assentiment de Jean de Salisbury. La révision de la *Hiérarchie Ecclésiastique* n'est donc pas encore commencée quand Sarrazin envoie sa lettre *Quoniam prudentiae vestrae.* Or, c'est en 1166, comme nous le verrons dans le Document 4, que Jean de Salisbury écrira à Maître Raymond de Poitiers pour le prier d'intervenir auprès de Jean Sarrazin au sujet de la révision de la *Hiérarchie Ecclésiastique*, achevée après 1167. Nous sommes donc autorisé à placer avant 1167, et même 1166, la lettre *Quoniam prudentiae vestrae.*

3. *Intervention de Jean de Salisbury auprès de Jean Sarrazin.* — La lettre dont nous venons de reproduire le texte est le premier document qui nous parle positivement des relations entre ces deux écrivains du XIIe siècle. Comment ont pu naître ces relations? Nous ne le savons pas. Jean de Salisbury naquit en Angleterre vers 1110 et mourut comme évêque de Chartres en 1180. Il vint s'instruire en France de 1136 à 1147, surtout à Chartres et à Paris, où il suivit les leçons d'Abélard sur la montagne Sainte-Geneviève. A Chartres, il eut comme principaux maîtres Guillaume de Conches et Bernard de Chartres. Rappelons-nous ce que nous avons dit plus haut. Si le commentaire sur la *Hiérarchie Céleste* de Jean Sarrazin doit être reporté avant le commentaire similaire de Hugues de Saint-Victor, c'est-à-dire avant 1141, il nous faut conclure que Jean Sarrazin commença son œuvre dionysienne à l'époque même du premier voyage en France (1136-1147) de Jean de Salisbury, âgé, à cette époque, d'une trentaine d'années. Ce n'est pas tellement invraisemblable, c'est même assez probable. Étant donnée la logique que nous constatons dans l'œuvre de Sarrazin, on est fortement tenté d'y voir la même impulsion, de penser que le même Jean de Salisbury a été l'instigateur du commentaire sur la *Hiérarchie Céleste*, comme il l'a été de la révision du texte de Scot Érigène. Les deux hommes auraient donc été déjà en relation aux environs de 1140.

Est-ce en France qu'ils se rencontrèrent pour la première fois? Nous n'avons sur ce point aucun témoignage. Nous ignorons même la nationalité de Sarrazin. Pourquoi était-il appelé *Sarracenus*? Nul ne le sait. Denys, le Chartreux, remarque à ce sujet : « *Johannes Sarracenus qui hic allegatur, cognominatus est Sarracenus, non quod de lege fuit Sarracenorum, utpote Mahometi; immo fuit doctor catholicus multum eximius, sed forsan ratione territorii, aut nationis vel mansionis, nominatus est ita*[1] ». Du Boulay affirme qu'il était Anglais d'origine : « *Johannes Sarracenus, Magister Theologiae et concionator verbi divini egregius, natione anglus*[2]... ». On a dit aussi que Sarrazin était sans doute originaire d'un pays lointain, ce qui expliquerait mieux et son surnom et sa connaissance du grec[3]. Ce n'est là encore que simple conjecture. Jean de Salisbury qui le connaissait bien, établit une nette distinction entre Jean Sarrazin et les Grecs : « *Sic quidem Ambrosius colligit, sed ratio inferencie vobis plenius liquet et grecis*[4] ». Sans vouloir émettre une nouvelle hypothèse, fixons notre attention sur quelques points non discutables. Nous savons que Jean Sarrazin était sans aucun doute le meilleur helléniste de son temps. C'est un fait certain. Or, la France à cette époque est très pauvre en hellénistes. Par ailleurs, nous savons qu'en Angleterre, la connaissance du grec était plus répandue.

(1) *Opera Dionysii Carth.*, Tournai, 1902, t. XV, 16 C.
(2) Du Boulay, *Historia Universitatis Parisiensis*, Paris, 1665, t. II, p. 750.
(3) Durantel, *Saint Thomas et le Pseudo-Denys*, Paris, Alcan, 1919, p. 52, n° 2.
(4) Voir Doc. 4, que nous étudierons plus loin.

Faut-il croire que Jean Sarrazin apprit cette langue en Angleterre, et qu'il y connut Jean de Salisbury qui a toujours regretté de n'être pas helléniste ? Il nous faudrait supposer que Jean Sarrazin était alors compatriote de Jean de Salisbury, ce qui expliquerait les étroites relations entre les deux hommes. Il y a plus. Nous retrouverons plus loin Jean Sarrazin enseigner à Poitiers, qui était alors territoire anglais, sous l'épiscopat de Jean III, lui aussi Anglais. Toute cette ambiance anglaise nous oriente vers la nationalité de Sarrazin, sans pouvoir toutefois la confirmer par un document irréfutable. A cet échafaudage, on peut objecter que Jean Sarrazin se classe lui-même parmi les Français : « *Sed quia nec expositor nec didascalus* APUD NOS *reperitur*[1] ». Mais ce texte a été souvent mal interprété. Comme nous le montrerons en son temps, Jean Sarrazin se trouvait certainement à Poitiers à l'époque où il révisait le texte de la *Hiérarchie Céleste*. APUD NOS, désigne donc un milieu scolaire, un milieu scolaire essentiellement anglais. Bien loin de constituer une objection, ce texte militerait bien plutôt en faveur de l'origine anglaise de Jean Sarrazin[2].

Quoi qu'il en soit de toutes ces remarques, un fait reste certain : c'est que Jean Sarrazin vécut en France dans une ambiance anglaise et que très vraisemblablement il était en relation avec Jean de Salisbury déjà aux environs de 1140.

4. *Jean de Salisbury, instigateur de la révision par Jean Sarrazin, de la traduction érigénienne.* — C'est un peu avant 1166, que Jean Sarrazin envoie à Jean de Salisbury la lettre *Quoniam prudentiae vestrae* pour lui annoncer qu'il vient d'achever la révision de la *Hiérarchie Céleste.* La première phrase de cette lettre *Quoniam prudentiae vestrae caritati* nous dit assez les liens d'amitié qui unissaient les deux hommes ; de plus, nous y apprenons positivement que c'est à la demande de Jean de Salisbury que Jean Sarrazin s'est chargé de donner un texte plus intelligible de Denys, en révisant dans le sens que nous allons dire bientôt, la traduction de Scot Érigène. Jean de Salisbury par tempérament autant que par influence des maîtres chartrains, était porté vers les doctrines néo-platoniciennes plutôt que vers Aristote. Tout en louant sa dialectique, il se méfie de l'homme, *captator laudis immoderatus*[3]. Par contre, Denys l'attire sans réserve. Dans la bibliothèque qu'il lèguera plus tard au Chapitre de Chartres, nous trouvons la *Hiérarchie Céleste* et la *Hiérarchie Ecclésiastique: Ipso etiam die (VIII Kal. nov.) obiit pie recordationis pater noster Johannes... Contulit etiam huic ecclesiae hec librorum volumina ; Jeronimum super Marcum, super Ysaiam, super Ezechielem, super Danielem, super*

(1) Voir plus haut, p. 46.
(2) Remarquons que l'*Histoire Littéraire de la France*, t. XIV, p. 193, n'admet pas la nationalité anglaise de J. Sarrazin.
(3) *Enthelicus*, v. 839-862 ; *P. L.*, t. 199, col. 883.

epistolas Pauli, super XIIcim Prophetas, minus breviarium ejusdem super Psalmos, Jeronimum contra Jovinianum, librum de divinis officiis; librum Hugonis super Lamentationes Jeremiae; librum de ecclesiastica sive celesti Yerarchia; Rabanus de ecclesiasticis officiis et super Parelipomenon, Augustinum contra Judeos et de octinginta tribus questionibus et de doctrina christiana; Origenen super Josue, Valerianum Lactentium, Vegecium, cronica Segeberti, Psalterium Lombardi, librum Regum glossatum, Gerarchiam, Lamfrancum de Eucharistia contra Berengarium, Historias Johannis Turonensis; Hystorias Eutropii. Ysidorum Ethimologiarum, Omelias Leonis Pape, librum Benedictionialem et collectarium, Senecam de naturalibus questionibus, Tullium de Officiis et de Oratore, et preter hec Policratrum suum et Bibliotecam integram[1].

Jean de Salisbury voudrait comprendre les doctrines dionysiennes, mais il manque d'un texte vraiment intelligible. Le texte de Scot est trop obscur, et il ne peut l'utiliser. On ne trouvera dans toute l'œuvre de Salisbury qu'une seule citation de Denys[2]. Comme beaucoup de penseurs du moyen âge, et de théologiens du xxe siècle, Jean de Salisbury est en infériorité à cause de ses ignorances linguistiques. Tout penseur a besoin de mendier sa nourriture intellectuelle et il a besoin de la mendier en plusieurs langues. Jean de Salisbury ne peut recourir aux sources grecques, parce qu'il en ignore la langue. Il avait bien cherché à connaître au moins les éléments du grec[3]. Comme beaucoup de théologiens de son époque, il avait lu évidemment les *Étymologies* d'Isidore de Séville qui ont rendu au moyen âge de si grands services et créé en même temps bien des illusions. Le titre même de ses œuvres *Metalogicus*, *Polycraticus*, *Entheticus*, nous montre suffisamment l'attirance de Jean de Salisbury vers le grec. Fréquemment, il insère dans le *Polycraticus* et le *Metalogicus* des expressions grecques. En somme, tout en condamnant le procédé de Scot Érigène, il agit de la même façon. Il se hasarde même à comparer la langue grecque à la langue latine[4]. Entre les années 1155-1156[5], il entreprit un voyage en Italie. Il s'arrêta à Rome pour rendre visite au pape Adrien IV : « *Memini me causa visitandi dominum Adrianum pontificem quartum, qui me ulteriorem familiaritatem admiserat*[6] ». De Rome, il alla en Apulée, renommée pour ses hellénisants et demeura trois mois avec le Pape à Bénévent : « *profectum in Apuliam mansique cum eo (Adriano) ferme*

(1) Bibliothèque de Chartres. Voir Nécrologie, fol. 186, écrit vers 1190-1200; ms. 1027, xive siècle, fol. 165. Édité dans le Cartulaire de N.-D. de Chartres, t. III, p. 201, et par Molinier, *Obituaires de la Province de Sens*, t. II, p. 106.

(2) *Metal.*, II, ch. XX, col. 884.

(3) *Proceedings of the Aristotelician Society*, II, 2 II, p. 105-106.

(4) *Metalogicus*, ch. XXXIV, col. 936-937 D.

(5) Jaffe, II, p. 113 sq.

(6) *Polycraticus*, VI, 24.

tres menses[1] ». La première bulle envoyée de Bénévent par le pape date du 21 novembre 1155 et la dernière du 10 juillet 1156. Jean de Salisbury demeura donc à Bénévent de novembre 1155 à février 1156 approximativement. Il s'y fit donner, quelques leçons de grec par un maître qui connaissait aussi le latin d'une façon satisfaisante : « ... *ne forte audire displicebit quod a Graeco interprete et qui latinam linguam commode noverat, dum in Apuleiam morarer, accepi*[2] ». Ce *grecus interpres*, natif de Santo-Severino, s'occupait d'Aristote et il n'est pas douteux que Jean de Salisbury apprit à connaître auprès de lui les *Seconds Analytiques*. Il est, en effet, le premier nordiste à les citer[3]. Plus tard, il entreprit un second voyage dans cette même région de l'Italie : « *Apuleiam secundo peragravi*[4] ». Jean de Salisbury y apprit effectivement quelques éléments de grec[5], mais il ne sut jamais assez la langue pour pouvoir lire directement les auteurs grecs. Il ne les a jamais connus que dans les versions latines, et malgré ses quelques lectures et ses quelques leçons, Jean de Salisbury n'eut jamais du grec une connaissance suffisante pour juger par lui-même du sens exact de telle ou telle expression[6]. C'est cette ignorance du grec jointe au désir de connaître les ouvrages de Denys qui poussa Jean de Salisbury à recourir aux bons soins de Jean Sarrazin, comme plus tard saint Thomas s'adressera à Guillaume de Moerbeke pour le même service. Jean Sarrazin, pour répondre au désir de son ami se met à l'œuvre et lui envoie peu avant 1166 la révision du premier livre de Denys, la *Hiérarchie Céleste*.

Le texte de la lettre *Quoniam prudentiae vestrae*, en nous exprimant les principes appliqués dans sa révision, nous précise en même temps avec beaucoup de clarté ce que Jean de Salisbury attendait de Sarrazin : un texte clair de Denys. Ainsi se situe historiquement, dans le développement médiéval des études dionysiennes, la révision de Scot Érigène par Jean Sarrazin, à la demande explicite de Jean de Salisbury.

5. *Les principes de révision énoncés par Jean Sarrazin dans sa lettre* Prudentiae vestrae *et leurs applications*. — Au XIIe siècle, on connaît une version de Denys : c'est celle de Scot Érigène et cette version est classique. Il est donc totalement inutile d'en refaire une seconde. En fait personne n'entreprendra jamais une seconde version de *Corpus dionysiacum* et c'est d'une façon tout à fait impropre qu'on parle de plusieurs versions de Denys. Il n'y en eut jamais qu'une seule. Et c'est normal.

(1) *Ibidem.*

(2) *Met.*, liv. I, ch. XV ; *P. L.*, t. 199, col. 843 D ; *Policr.*, liv. VII, ch. 19.

(3) Haskins (Ch. H.), *The Sicilians Translators of the twelfth Century*, dans *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. XXI, 1910, p. 97.

(4) *P. L.*, t. 199, col. 889 A. Voir aussi la lettre 85 à Pierre de Celles, abbé de Saint-Rémy de Reims en 1162, nommé évêque de Chartres en 1181, comme successeur de Jean de Salisbury et mort le 20 février 1183 ; *P. L.*, t. 192, col. 726.

(5) *Met.*, liv. I, ch. XV ; *P. L.*, t. 199, col. 843 D, 844 D.

(6) Voir plus bas, doc. 4.

Il y avait un texte grec de Denys[1]. Scot Érigène l'avait traduit en latin. Pourquoi faire de ce texte grec une nouvelle traduction? C'eût été complètement inutile. On ne refait pas deux fois la traduction d'un même texte. Quand d'une même œuvre on a deux textes très divergents, une nouvelle traduction est compréhensible. Mais ce n'est pas le cas du *Corpus dionysiacum.* Les manuscrits anastasiens présentent peu de variantes avec le manuscrit franc. Ils s'en distinguent surtout par les additions des Scholies de Maxime, c'est-à-dire par un apport externe. Dans ces circonstances, le moyen âge n'envisagera jamais de faire après Scot Érigène une nouvelle traduction de Denys. On ne fera pas une seconde traduction, mais on améliorera la première, de façon à la rendre plus intelligible, plus facile à lire pour les théologiens. C'est ce travail de révision que Jean Sarrazin va chercher à réaliser, à la demande de Jean de Salisbury. Voyons-le à l'œuvre, guidé en cela par les principes même que le réviseur de Scot Érigène expose dans sa lettre *Quoniam prudentiae vestrae.*

A. — La traduction de Scot Érigène; livre de fonds de Jean Sarrazin

D'après tout ce que nous venons de dire, il est parfaitement clair que Jean Sarrazin a sous les yeux, sur sa table de travail, un manuscrit de la traduction par Scot Érigène du *Corpus dionysiacum.* C'est sur ce manuscrit qu'il travaille, puisque son but est précisément de présenter de cette traduction de Scot une lecture plus facile. Ces rapports entre Jean Sarrazin et Scot Érigène ont à peine besoin d'être indiqués :

Sarrazin, *Hiérarchie Céleste*, ch. I, Ed. Denys le Chartreux, t. XV, p. 286 :	Jean Scot Érigène, *P. L.*, t. CXXII, col. 1037 C :
Igitur Jesum invocantes, qui est paternum lumen, quod est, quod verum est, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, per quem ad principem luminis Patrem adductionem habuimus : ad sanctissimorum. Eloquiorum a Patribus traditas illuminationes, sicut est possibile, respiciamus.	Ergo Jesum invocantes Paternum lumen, quod est quod verum est, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, per quem ad principale lumen, Patrem, accessum habuimus, in sacratissimorum Eloquiorum Patre traditas illuminationes, quantum possibile, respiciemus.

(1) P. Théry, *Recherches pour une édition grecque historique du pseudo-Denys,* dans *The New Scholasticism,* vol. III, nº 4, oct. 1929.

Id., ch. IV, p. 293 :	Id., col. 1048 B :
et per medios ipsos nuntiatur Joseph, a Patre dispensata Jesu ad Aegyptum recessio, et rursus ad Judaeam ex Aegypto traductio, et per Angelos ipsum videmus sub paternis legislationibus ordinatum.	et per medios ipsos annuntiatur Joseph a patre disposita filii ad Aegyptum recessio et iterum ad Judaeam ex Aegypto transductio. Et per Angelos ipsum videmus sub paternis legislationibus ordinatum.
Id., *Noms Divins*, ch. II, t. XVI, p. 357 :	Id., col. 1122 C :
Et hoc commune et unitum et unum est toti deitati, omnem ipsam totam ab unoquoque participantium participari et a nullo nulla parte.	Et hoc *etiam* commune, et unitum et unum est toti deitati, omnem ipsam totam ab unoquoque participantium participari et a nullo *iterum* nulla parte.
Id., ch. II, p. 370 :	Id., col. 1140 D :
Sed neque in existentibus et malum. Si enim omnia existentia ex bono, et in omnibus est existentibus et omnia continet bonum, aut non erit malum...	Sed neque in existentibus est malum. Si enim omnia existentia ex bono, et in omnibus existentibus et omnia continet bonum, aut non erit malum...

Un point est donc positivement acquis : c'est sur la version de Scot Érigène que travaille Jean Sarrazin ; c'est cette version carolingienne que Jean Sarrazin, à la demande de Jean de Salisbury, va chercher à clarifier afin de la rendre immédiatement utilisable pour les théologiens ignorant la langue grecque.

B. — Utilisation d'un manuscrit grec

Pour ce travail de clarification, Jean Sarrazin a besoin de comprendre lui-même tout d'abord le texte de Scot Érigène et, dans ce but, il devra se reporter constamment à un manuscrit grec du *Corpus dionysiacum*.

1. — Cette utilisation d'un manuscrit grec, document de contrôle pour la compréhension et de révision de la traduction de Scot Érigène est visible dans tout le travail de Jean Sarrazin. En voici quelques exemples qu'on pourrait multiplier à l'infini.

Sarrazin, *Noms Divins*, ch. I ; éd. citée, t. XVI, p. 371 :	Scot, *ibid.*, col. 1113 A.
Post theologicas *hypotyposes*.	Post theologicas *characteres*.

Id., p. 355 :	Id., col. 1119 C.
Thearchicam totam existentiam.	*Divinam* totam subsistentiam.
Id., p. 357 :	Id., col. 1122 C.
et sicut sigilli expressiones multae participant *archetypo* sigillo.	et sicut signo efformata multa participant *principalis exempli* signo.

La présence dans le travail de Sarrazin de termes comme *hypotyposes*, *thearchicam*, *archetypo*, termes qui ne se trouvent pas dans la version d'Érigène, ne peut évidemment s'expliquer que par un recours à un manuscrit grec.

2. — Ce manuscrit grec appartient à la famille romaine. — Hilduin et après lui Scot Érigène élaborèrent leur traduction sur le manuscrit byzantin apporté à Compiègne en octobre 827 par les envoyés de Michel le Bègue, manuscrit conservé encore aujourd'hui à la B. N. de Paris, fonds grec 437. Personne au moyen âge n'utilisera plus ce manuscrit byzantin. Ce sont les manuscrits anastasiens qui auront cours d'une façon constante. Jean Sarrazin ne fera pas exception et il se servira d'un de ces manuscrits anastasiens pour sa révision du texte de Scot Érigène. Pour appuyer cette assertion, voici quelques exemples que nous puisons cette fois dans les *Noms Divins :*

Sarrazin, ch. II, éd. citée, t. XVI, p. 356 :	Scot, *ibid.*, col. 1120 C :
Et si non ipsi cura est *Dei venerationis*	Et si non ex eloquiorum sibi *divina sapientia* curat.
Id., p. 356 :	Id., col. 1121 A :
Ex custodia *sanctorum.*	Ex custodia *eloquiorum.*
Id., p. 357 :	Id., col. 1122 D :
Hujus autem non *sigillum* est causa.	*Ac per hoc* non signum *causa.*
Id., p. 356 :	Id., col. 1121 C.
Unitum quidem est principali Trinitati et commune : supersubstantialis essentia, superdea deitas, superbona bonitas, quae est super omnia identitas totalis proprietatis existentis super omnia, superprincipatum unitas, ineffabile, *multiluminis* ignorantia.	Unitum quidem est uni principali Trinitati et commune superessentialis subsistentia, superdeus deitas, superbonus bonitas omnium, summitas summitatum omnium, totius proprietatis immutabilitas, superprincipatum unitas, ineffabile *multivocum*, ignorantia.

Certaines différences entre les deux versions peuvent se comprendre par l'intention de Sarrazin de donner un texte clair et plus compréhensif que celui de Scot, but qu'il n'atteint d'ailleurs pas toujours, comme on peut s'en rendre compte par notre dernière citation. Mais ce souci de clarté ne suffit pas à expliquer toutes les divergences entre ces deux traductions. Pourquoi, par exemple, trouvons-nous dans la version de Sarrazin *multiluminis*, au lieu de *multivocum; sanctorum*, *hujus autem non sigillum*, au lieu de *eloquiorum ac per hoc non signum*? Dans ces derniers cas et beaucoup d'autres semblables, les termes de Scot Érigène sont tout aussi intelligibles que ceux de Sarrazin. De plus, ce ne sont là que des divergences de détail et très secondaires et il n'est pas besoin de recourir pour les expliquer à des principes d'épuration linguistique ou de correction doctrinale. Enfin, nous connaissons la méthode employée par Scot Érigène dans ses traductions dionysiennes. Anastase le Bibliothécaire nous la définit dans sa lettre *Inter caetera* adressée à Charles le Chauve, lettre qui est un véritable monument d'histoire littéraire : *tanto studio verbum e verbo procuravit*, dit-il, en parlant de Scot, propos pleinement confirmé par l'étude de la version carolingienne qui est un pur décalque du grec. Même d'après ce seul principe de critique littéraire, nous pourrions conclure avec certitude que le manuscrit grec de Scot ne portait pas les termes correspondants à *multiluminis* et autres. Sans insister sur ce point, voici encore un exemple frappant. Au début du ch. VII des *Noms Divins*, le manuscrit grec carolingien, B. N., grec 437, fol. 161v, l. 23, porte le terme *eidios* ,qu'Hilduin traduit par *proprius*, et Scot Érigène par *laetitia*. Par contre, dans Jean Sarrazin nous trouvons le terme correspondant : *sol*, parce que son manuscrit grec au lieu de *eidios*, portait *eilios*[1]. (Voir P. G. Théry, *Études dionysiennes*, I, *Hilduin, traducteur de Denys*, Paris, Vrin, 1932, p. 85 ; II, Paris 1937, p. 248, n. 5. On trouvera dans l'apparat critique de nombreuses remarques relatives au manuscrit grec dont s'est servi Jean Sarrazin).

Dans une édition critique de la version de Sarrazin, chacune de ces divergences devrait faire l'objet d'une étude comparative comme nous l'avons fait pour la version d'Hilduin[2], car certaines d'entre elles s'expliquent non point par la différence de manuscrits grecs, mais par une différence dans les principes même de traduction. Au chapitre VII des *Noms Divins*, Scot dit par exemple *optimum bonum*, tandis que dans Sarrazin nous lisons *bonum pulchrum*, divergence que Robert Grossetête explique par le souci d'éviter les répétitions :

(1) Ces notes sont extraites de notre étude sur Jean Sarrazin, « traducteur » de Scot Érigène, dans les *Mélanges Martin*, Bruges, édition De Tempel, 1948, p. 359-381.

(2) P. G. Théry, *Études dionysiennes, II, Hilduin, traducteur de Denys. Édition de sa traduction*, Paris, Vrin, 1927 ; Id., *Scot Érigène, traducteur de Denys, loc. cit.*, p. 75-90..

Sciendum est quod auctor iste (Dionysius) frequenter conjungit haec duo nomina graeca *agathon* et *kalon* quorum utrum interpretatur *bonum*. Unde translatores reputantes nugacem repeticionem si dicerent *bonum bonum*, transferunt quidam *agathon et kalon* in *optimum et bonum* (Scot Érigène), quidam vero in *bonum et pulchrum* (Jean Sarrazin). Et hii, ut videtur, non inconvenienter. *Kalon* enim, per unum *l* scriptum derivatur a *Kallos*, scriptum per duo *l*, quod est pulchritudo et per hanc derivacionem bene transferuntur *calon*, per unum *l* scriptum, in *pulchrum*, aliter non derivatur *calon* a *kaloo* quod est *voco*. (*B. N. de Paris*, *ms. lat.* 1620, fol. 9r, *Bibl. Maz.* 787, fol. 80v 2).

Même si certaines divergences s'expliquent par un souci littéraire, la conclusion générale reste inchangée : Jean Sarrazin utilise un manuscrit grec, en écriture cursive, remontant au manuscrit anastasien ou romain, introduit en France en 875, tandis que Scot Érigène avait utilisé le manuscrit grec en écriture onciale, apporté en 827, à la cour de Louis le Pieux et dont Hilduin s'était servi auparavant.

En possession de la traduction latine du *Corpus dionysiacum* par Scot Érigène, et d'un manuscrit grec anastasien, Jean Sarrazin va maintenant se mettre à l'œuvre : latiniser la traduction carolingienne.

C. — Clarification de la traduction de Scot Érigène

1. *Clarification du vocabulaire.* — D'après ce qu'il en écrit lui-même dans sa lettre à Jean de Salisbury. Sarrazin cherche essentiellement à être clair, à donner un texte de lecture facile, sans ambiguïtés, un texte plus compréhensif que celui de Scot. Dans sa lettre à Charles le Chauve, de 875, Anastase le Bibliothécaire, avait été quelque peu cinglant pour le traducteur irlandais : il s'était collé, disait-il, au littéralisme le plus complet, par crainte de trahir la pensée dionysienne. Il n'avait pas reçu suffisamment de dons intellectuels pour évoluer à l'aise et avec élégance dans ces doctrines mystiques du Pseudo-Denys, et il était arrivé ceci : que Scot mandaté pour traduire Denys, avait besoin lui-même d'être traduit : « *Unde factum est, ut tantum virum, qui per se, quoniam intima et ardua quaeque utriusque philosophiae penetralia rimari proposuit, perplexus nostris intellectibus videbatur, intra cujusdam labyrinthi difficilia irretiret, et in antris profundioribus invisibiliorem quodammodo collocaret, et quem interpretaturum susceperat, adhuc redderet interpretandum*[1] ». Jean Sarrazin dans la préface à son commentaire sur la *Hiérarchie Céleste* reprend ce grief à son compte : le texte de Scot est illisible ; aux difficultés de doctrine, il a encore ajouté l'obscurité de son texte[2] : *non parum obscuritatis superad-*

(1) *P. L.*, t. XXII, p. 1027-1028.
(2) Voir plus haut, doc. 1.

dit. Dans la seconde moitié du XIIe siècle, on est arrivé pour ce qui concerne Denys, à ce point : la version d'Hilduin est inconnue ; elle était, d'ailleurs, complètement impraticable. La traduction de Scot marquait, certainement, un progrès, mais un progrès largement insuffisant pour servir de base à des élaborations doctrinales dionysiennes. En fait de traductions gréco-latines, le XIIe siècle latin est très pauvre. Au IXe siècle, on avait constaté une vive curiosité pour les œuvres grecques, grâce aux relations diplomatiques qui existaient entre l'empire carolingien et Byzance ; grâce aussi au refoulement de l'est vers l'ouest d'éléments réputés indésirables, ou d'exilés volontaires. La présence des Grecs à Rome et dans les abbayes franques excitait la curiosité de quelques esprits. Le brassage des deux civilisations était en bonne voie. Il ne reprendra efficacement qu'au début du XIIIe siècle, suscité cette fois par le désir de recourir à des sources de pensée que les traductions arabico-latines n'arrivait pas à satisfaire. Mais entre Scot Érigène et le XIIIe siècle à ses débuts, l'hellénisme est en baisse. Le plus fin des lettrés, au XIIe siècle, Jean de Salisbury, ignore totalement le grec. Les termes grecs les plus usuels ne sont même plus compris à cette époque. Un des grands mérites de Jean Sarrazin, dans l'histoire de la culture humaine, c'est d'avoir à nouveau cherché à relier le monde latin au monde grec. Lui-même ira en Grèce à la recherche de manuscrits dionysiens. Après lui et sur ses indications, un moine de l'abbaye de Saint-Denys refait le même voyage : Jean Sarrazin lui avait dressé une liste d'ouvrages avec mission de les rechercher et de les rapporter en France. Quelques années plus tard, les écoles françaises seront submergées sous un flot de traductions arabico-latines et de commentaires de philosophes musulmans. Mais ce flot ne sera jamais qu'un intermède, à vrai dire capital, mais tout de même précédé par un regard vers l'hellénisme au début de la seconde moitié du XIIe siècle et par un effort couronné de succès des érudits du XIIIe siècle qui, délibérément se tourneront vers Byzance pour se délivrer de l'emprise de Cordoue et de Tolède.

C'est parce que les maîtres de la pensée de la seconde moitié du XIIe siècle ignorent le grec, qu'ils sont incapables pour élaborer leur synthèse doctrinale, d'utiliser la version de Scot Érigène, toute parsemée d'hellénismes. Le premier souci de Jean Sarrazin sera donc de clarifier le texte latin dionysien. Le XIIe siècle latin n'a pas assez de force intérieure pour élaborer des systèmes propres. Il a besoin de sources extérieures, dans lesquelles il pense trouver des stimulants à sa pensée, qui lui serviront à la fois de point de départ et d'appui. Il n'a pas les nervures nécessaires pour évoluer seul. Jean Sarrazin le constate lui-même : *sed ne aliter quam nostri majores, incipiamus sapere ex dictis sanctorum Patrum decerpentes vel modica que invenerimus huic opusculo inserere decrevimus et cetera proüt senserimus, deo aucthore, proferre de nostro*[1] ». Pour élaborer ses

(1) Voir plus haut, doc. 1.

systèmes de pensée, le moyen âge aura constamment recours à la tradition. Mais au XIIe siècle, ce socle de la tradition n'existe même pas pour ce qui concerne Denys, puisque la version de Scot Érigène est inutilisable, Jean Sarrazin va s'attacher précisément à la rendre abordable pour son temps, en la rendant claire et intelligible. A la même époque exactement, mais dans un monde totalement différent et pour un courant de pensée étranger à Denys, nous observons le même souci de clarté. Tandis que les penseurs latins sont préoccupés essentiellement de Denys, certains éléments de l'Islam maghrébin sont déjà entrés profondément dans le courant rationaliste, qu'ils ne jugent point contraire à leur foi religieuse. Ibn Badjdja († à Fès en 1138) a déjà commenté *La physique*, une partie des *Météores*, le *De generatione et corruptione*. Il a écrit le *Régime du solitaire* et composé pour un de ses amis en partance pour l'Orient, son traité sur la *Conjonction de l'intellect avec l'homme*. A l'époque où Jean Sarrazin achève son *Commentaire sur la Hiérarchie Céleste*, vers 1167, Ibn Tofaïl dans son *Hayy ben Yaqdhân*, *Le vivant, fils du vigilant*, démontre, à l'encontre du malékisme almoravide, que raison et foi bien comprises, se rejoignent sur les hauteurs.

En ce temps-là, dans la Chrétienté, c'est Denys qui préoccupe essentiellement les théologiens. Denys, c'est la plus grande source grecque que l'on connaisse et qui, croit-on, doit servir de base aux élaborations personnelles. En Islam occidental, c'est encore d'une source grecque que l'on espère la rénovation des esprits enfouis dans la casuistique. Mais cette source grecque, d'où l'on attend la maturité intellectuelle et religieuse, n'a rien de mystique. Aristote est étudié pour faire brèche à la fois au malékisme si puissant sous les Almoravides et au soufisme d'al-Ghazâli qui a servi d'introduction pour la fondation par Ibn Tumert de la civilisation almohade. Tendances bien différentes dans l'un et l'autre monde, mais même besoin de clarté. Aboû Yaqoûb qui préside aux destinées de l'empire almohade (1163-1184), rêve de faire de Marrakech, capitale de son empire, le centre intellectuel de sa dynastie, pour remplacer Bagdad dont le rôle est achevé et Cordoue que la Grande Cour des juristes, dirigée pendant longtemps par Ibn Roschd (le grand-père) a orienté vers un malékisme qui ne comprend rien ni à la raison raisonnante, ni au soufisme contemplatif. Les travaux de Bagdad, d'ailleurs, traductions ou commentaires, apparaissent pour un musulman occidental, tout aussi obscurs que la traduction de Scot Érigène pour un chrétien du XIIe siècle. Rien d'étonnant que le XIIe siècle en Islam ait eu les mêmes désirs de clarté que le XIIe siècle chrétien, mais pour des textes totalement différents. Ibn Roschd, le grand-père, avait essayé de barrer l'entrée d'al-Ghazâli dans le Maghreb et en Andalousie. Maintenant, c'est Ibn Roschd, le petit-fils, qui sera chargé de la clarification d'Aristote, sous l'impulsion d'Aboû Yaqoûb, comme en France, Jean Sarrazin, sur le conseil de Jean de Salisbury, sera chargé, exactement à la même époque, de la clarification du

Pseudo-Denys : « Aboû Bekr ben T'ofail », racontait Ibn Roschd, « me fit appeler un jour et me dit : j'ai entendu aujourd'hui le Prince des croyants se plaindre de l'*obscurité d'Aristote* et de ses *traducteurs* et de la difficulté qu'il y a à les comprendre : « Plût à Dieu, disait-il, que quelqu'un analysât ces livres et en exposât clairement le contenu après s'en être lui-même bien pénétré, *de manière à les rendre accessibles à tout le monde*[1] ». Clarté d'Aristote en Islam, clarté du Pseudo-Denys en Chrétienté : c'est là une des plus belles pages de l'histoire de la pensée médiévale du XIIe siècle, et l'une des perspectives les plus riches sur la marche des civilisations.

Ce but primordial et essentiel éclate à chaque instant dans la révision de Sarrazin. C'est ainsi que *on* devient *esse*, *aphtegxiam* = *ineffabilem* (N. D., ch. XI) ; *Thearchias* = *dei principatus* (H. C., ch. II) ; *ierourgian* = *sacrificium* (H. E., ch. III) ; *daimonas* = *doemones* (N. D., ch. IV). Si Sarrazin conserve dans sa révision des *Noms divins* le terme *eilios*, c'est parce que ce terme était absolument nécessaire au sens même de la pensée dionysienne.

Ce travail de révision était relativement facile, mais il restait à Jean Sarrazin à supprimer les termes grecs latinisés qui fourmillaient dans la version de Scot : *analogia* devient chez lui *proportio* (H. C., ch. II) ; *anagagice* = *sursumactive* (H. C., ch. I) ; *theoria* = *contemplatio* (H. E., ch. II) ; *synaxis* = *congregatio* (H. E., ch. III) ; *teletarum teleta* = *perfectionum perfectio* (H. E., ch. III) ; *photisma* = *illuminatio* (H. E., ch. II) ; *agalma* = *insignium* (N. D., ch. IX) ; *paradigmata* = *exemplaria* (N. D., ch. VII) ; *schemata* = *figura* (N. D., ch. IX) ; *plasmatur* = *componitur* (N. D., ch. IX) ; *cyclum* = *circulum* (N. D., ch. IX) ; *elicoïdes* = *obliquum* (N. D., ch. IX) ; *sophos* = *sapiens* (N. D., ch. VIII) ; *theosophi* = *periti deitatis* (N. D., ch. I) ; *sophia* = *sapientia* (N. D., ch. I) ; *hymnologia*, *hymnodia* = *laudatio*, *laus* (N. D., ch. II) ; *characterizare* = *figurate* (H. C., ch. II) ; *theatrum* = *tabernaculum* (H. C., ch. II) ; *symbola* = *signa* (H. E., ch. II) ; *archisynagogam* = *principem* (N. D., ch. XI) ; *theophanis* = *apparitiones* (H. C., ch. VII), ou *visiones Dei* (N. D., ch. X).

Suppression totale des termes grecs, latinisation des hellénismes, c'est le double effort que s'impose Sarrazin pour clarifier la traduction de Scot Érigène et la rendre ainsi intelligible aux théologiens de l'époque, ignorants du grec. On suit pas à pas la progression de cet effort. Dans la traduction de la *Hiérarchie Céleste* et de la *Hiérarchie Ecclésiastique*, Jean Sarrazin laisse encore passer quelques hellénismes, par exemple : *hymnologia* (H. C., ch. VII) ; *hagiographia* (H. E., ch. I) ; *aenigmata* (H. E., ch. II) ; mais au fur et à mesure qu'il avance dans son travail,

(1) Abd el Wah'id Marrakouchi, *Histoire des Almohades*, traduction E. Fagnan, Alger, 1893, p. 210.

son attention est plus active : la traduction des *Noms Divins* est entièrement latinisée. Jean Sarrazin a parfaitement accompli la tâche qu'il s'était fixée et qu'il expose dans la préface à sa traduction de la *Hiérarchie Céleste: « Ubi vero Graecis dictionibus aequipollentes Latinas non reperi, vel locutionem a Latinorum idiomate discrepare comperi, vel graecas dictiones detorsi, vel de sensu auctoris quoad potui et ut potui, Latinis dictionibus designavi ».*

S'il reste dans le travail de Jean Sarrazin un certain nombre de grécismes, c'est que ces termes grecs ont été latinisés depuis longtemps et que, par conséquent, ils ont acquis par leur intelligibilité même droit de cité dans un exposé philosophique ou théologique complètement autonome, par exemple : *aenigma*, *apostasia*, *catechumenus*, *energumenus*, *eucharistia*, *harmonia*, *hagiographus*, *hymnodia*, *monachus*, *mysticus*, *myster*, *numisma*, *philosophia*, *phantasia*, *prophetus*, *theologia*. Ce sont là des hellénismes courants dans le latin classique et intelligibles à tous.

Ce n'est donc pas les hellénismes en tant que tels, que Jean Sarrazin pourchasse dans sa révision de Scot Érigène ; ce sont les hellénismes en tant qu'inintelligibles pour ses contemporains qu'il écarte avec un souci croissant[1].

C'est tout cet effort vers une latinisation du texte de Scot Érigène et par conséquent vers une plus facile compréhension — surtout pour ceux qui ignorent le grec, — que nous trouvons à chaque phrase du travail de Jean Sarrazin. Pour nous éviter de choisir, prenons tout simplement un seul passage des deux premiers livres de Denys :

Hiérarchie Céleste, ch. I

Scot Érigène, *P. L.*, t. CXXII, col. 1037-1038 :

... Quantum possibile, respiciemus, et ab ipsis *symbolice* nobis et *anagogice* manifestatas caelestium animorum *Ierarchias*, quantum potestates sumus, considerabimus et principalem et superprincipalem *divini* Patris claritatem, quae angelorum nobis in figuratis symbolis... nisi varietate sacrorum velaminum *anagogice* circumvela-

Jean Sarrazin, éd. cit., *Cart.*, t. XV, p. 286 :

Sicut est possibile respiciamus ; et ab ipsis *significative* nobis et *sursumactive* manifestatas caelestium mentium *hierarchias*, sicut potentes sumus inspiciamus ; et principalem et superprincipalem *thearchici* Patris luminisdonationem, quae angelorum nobis in formativis *signis*... nisi varietate sanctorum velaminum *sursumactive*

(1) Ayant fait la part des grécismes d'un usage courant en latin, il reste néanmoins dans la révision de Scot quelques rares transcriptions matérielles du grec, que nous sommes tenté de mettre sur le compte de son ignorance. Par exemple *adyta*, *teletarchia*, *teletarchicus*. Mais ces cas sont extrêmement rares dans la version de Sarrazin.

tum... Propter quod et sanctissimam nostram *Ierarchiam teletarchis*...	circumvelatum... Quapropter et sanctissimam nostram *hierarchiam perfectionis principis*.

Voici donc un texte de la *Hiérarchie Céleste*, presque totalement incompréhensible dans la version de Scot Érigène, toute parsemée de termes grecs, que ne peut comprendre aucun théologien du XIIe siècle. De ce fait, Denys, le converti de Saint Paul (!) le premier des théologiens, la source du principal courant mystique, devient inutilisable pour la pensée chrétienne. Jean Sarrazin le sait d'expérience, puisqu'il a déjà écrit, d'après cette version de Scot, un commentaire sur la *Hiérarchie Céleste* pour essayer d'y apporter quelques éclaircissements. Il va donc, une fois de plus, non plus sous forme de commentaire, mais sous forme de révision, tenter de rendre intelligible le texte dionysien.

Le *Corpus dionysiacum* est traduit. Sarrazin n'a donc pas à en faire une nouvelle traduction, mais comme la traduction de Scot Érigène est obscure, il la révise. Elle est obscure tout d'abord à cause des nombreux grécismes qui l'encombrent littéralement et la rendent incompréhensible. C'est donc à ces grécismes que Sarrazin s'attaque tout d'abord. D'après la comparaison des deux textes, nous pouvons désormais refaire nous-même le travail de Sarrazin en nous arrêtant aux mêmes difficultés et en clarifiant de la même façon le texte de Scot Érigène. Dans le passage de la *Hiérarchie Céleste* reproduit plus haut, nous savons que Sarrazin sera de suite en arrêt devant les expressions que nous avons soulignées et nous savons, sans même nous référer maintenant à son texte, dans quelle direction il orientera sa propre révision : *symbolice* deviendra *significative; anagogice = sursumactive; symbolis = signis*.

Pour son travail de révision, Jean Sarrazin s'aide, comme nous l'avons dit plus haut, d'un manuscrit grec et nous en avons ici la preuve. Dans le texte de Scot Érigène, nous lisons en effet, *divini Patris luminum*. Ce membre de phrase est clair en soi ; Sarrazin n'avait qu'à le reproduire s'il eut cherché uniquement la clarté ; mais ce mot *divini* lui semble impropre pour traduire le terme qu'il a sous les yeux : τοῦ θεαρχικοῦ. Sarrazin ne sait d'ailleurs pas comment le traduire. Il ne le saura jamais et d'un bout à l'autre de sa révision, comme pour bien marquer sa difficulté, il se contentera de transposer en latin : *thearchici*, moins clair que le *divini* de Scot.

Passons mainteant à la *Hiérarchie Ecclésiastique*. A la fin du chapitre IV, nous trouvons dans la version de Scot Érigène un texte extrêmement caractéristique, qu'il suffit de mettre en parallèle avec la révision de Sarrazin pour nous rendre compte une fois de plus des intentions de ce dernier :

Hiérarchie Ecclésiastique, ch. IV

Scot Érigène, *ibid.*, t. CXXII, col. 1096 B :

Ultima autem et divinior aliarum, ipsa sanctorum *photismatum* quorum efficitur, contemplatrix, illuminans consummativam scientiam. Sanctae ergo *teletarum Ierurgiae* trina virtus laudatur ; sacrae quidem *theogenesiae* ex eloquiis comprobatae purgatione et *photistica* illuminatione ; *synaxeos* autem et *myri teletae* consummativae divinorum actuum cognitione et scientia, per quam sacerdotum ad divinatem tanquam unifica *anagoge* et beatissima communicatio perficitur.

Jean Sarrazin, *éd. cit.*, t. XV, p. 617 :

Ultima autem et divinior aliis, quae est illuminata perfectiva scientia sanctarum *illuminationum* quarum effecta est contemplatrix. Igitur sanctae quidem *perfectionum sanctificationis* triplex virtus laudata est : sanctae quidem *Dei generationis* ex Eloquiis demonstrata mundatione et *illuminativa lucis apparitione; congregationis* autem et *unguenti perfectionis*, divinorum operum cognitione et scientia, per quam sancte ad Thearchiam (ms. grec de Sarrazin) unifica *eductio* et beatissima communio perficiuntur.

Les commentateurs devront faire des prodiges d'exégèse avant de pouvoir pénétrer tant bien que mal dans les dédales de la pensée dionysienne, telle que l'expose Scot Érigène. Saint Albert le Grand qui s'obstine à commenter la *Hiérarchie Ecclésiastique* d'après la version de Scot Érigène — qu'il abandonnera dans son commentaire des *Noms Divins* — est arrêté à chaque pas. L'*expositio textus* accapare le plus grand effort de son intelligence. Nulle part, il n'aura recours aussi fréquemment à l'*alia translatio*, c'est-à-dire à Sarrazin, que dans ce commentaire sur la *Hiérarchie Ecclésiastique :*

> *Purgans*, alia translatio, *purgativa; illuminans*, alia translatio, *illuminativa... Sanctae Theogenesiae*, id est divinae generationis, scilicet baptismi... : *synaxeos*, id est communionis, et *teletae; myri*, idest chrismatis[1]... *teletam* absolute, id est perfectionem, *ex perfecto*, quia teleta ex perfectione nomen habet[2]... *teletam*, id est operationem qua perficiuntur[3].

Avant Albert le Grand, Sarrazin va rencontrer exactement les mêmes difficultés. C'est devant de pareils textes qu'on réalise parfaitement sa

(1) Saint Albert le Grand, *Comm. Hiér. Eccl.*, ch. V ; éd. Borgnet, t. XIV p. 700-701.
(2) *Ibid.*, p. 681.
(3) *Ibid.*, p. 690.

pointe d'amertume à la lecture de Scot Érigène, trop peu hellénisant pour la tâche qu'il avait assumée et qui, à l'obscurité de Denys, ajouta la sienne propre : « *Quibus et interpres minus quam oportuisset, ut arbitror, eruditus, non parum obscuritatis superaddit*[1]... ».

D'après le programme qu'il s'est tracé, Jean Sarrazin va donc continuer son travail d'éclaircissement. Il aura à traduire *photisma; teletarum* doit devenir *perfectionum; ierurgiae = sanctificationis; theogenesiae = dei generationis ; photistica = illuminativa ; synaxeos = congregationis ; anagoge = sursumactive.*

Un point est désormais bien acquis : un des buts principaux de Jean Sarrazin en entreprenant la révision de Scot Érigène, est de l'épurer des termes grecs, de latiniser Denys et de le rendre ainsi accessible aux penseurs pour leurs élaborations philosophiques et théologiques. Son travail — en ce sens, utilitaire — est un acte de foi vis-à-vis de la pensée dionysienne dont il apprécie la valeur pour la systémisation de la pensée chrétienne. De ce chef, la révision de Jean Sarrazin relève de l'histoire même de la philosophie médiévale.

2. *Clarification de la syntaxe.* — A ce souci de latiniser le vocabulaire, Jean Sarrazin en ajoutera un autre : simplifier la syntaxe. Sa « traduction » ne vise pas, comme celle de Scot, à se présenter comme un décalque du grec, car conserver au texte latin l'ordonnance du grec, c'est le plus souvent tomber dans l'obscurité et risquer de commettre des méprises. Chaque langue a son âme, que la fidélité de la pensée se doit de conserver. Les Grecs emploient des tournures de phrases appropriées et élégantes que les Latins ignorent. Là où les Grecs n'ont qu'un mot, les Latins en auront deux et plus, pour désigner la même pensée ou le même objet : « *Nam apud graecos quaedam compositiones inveniuntur, quibus eleganter et proprie res significantur; apud latinos autem, eaedem res duobus aut pluribus dictionibus ineleganter et improprie et quandoque insufficienter designantur* ».

Si de la terminologie on passe à la construction grammaticale, les mêmes remarques s'imposent. Il y a dans le grec une constante concision provenant des participes et des articles indéfinis qu'on chercherait en vain à rendre en latin : « *Taceo de insigni constructione participiorum et infinitorum articulorum conjunctorum. Hujusmodi autem elegantiae apud latinos nequirunt inveniri.* Par ailleurs, Jean Sarrazin n'aura jamais scrupule d'intervertir l'ordre même de la phrase, quand il devra en résulter un peu plus de clarté latine. Contrairement à Scot Érigène, il sera délibérément infidèle au texte, pour être fidèle au sens : « *Contingit enim quod si dictiones eo ordine quo sunt positae transferuntur aut difficulter intelligantur, aut aliam sententiam facere videantur. Eapropter, ubi congruum duxi dictionum ordinem conservavi, alicubi vero propter faciliorem intellectum ordinem commutavi* ».

(1) Voir plus haut, doc. 1.

3. *Traduction des mots composés.* — « *Saepe autem ubi duas vel tres dictiones latinas pro una graeca posui, eas quasi unam conjunxi ; non quod unam dictionem ex his esse vellem, sed ut planior intellectus fieret, et quantum elegantiae ex inopia latinae locutionis tractatus ista perderet, appareret*[1] ».

La langue de Denys est extrêmement concise et tous ses traducteurs se sont heurtés à la difficulté de rendre en latin les mots composés et les vocables unifiés. Pour ne rien laisser dans l'ombre, essayons de dégager les principes nettement conscients qui guidèrent Jean Sarrazin dans la solution de cette difficulté spéciale. L'analyse des textes nous permettra là encore, d'apporter une réponse ferme à ce nouveau problème. Nous prendrons comme exemple, les chapitres I et II de la *Hiérarchie Céleste :*

Texte grec	Scot Erigène	Jean Sarrazin
P. G., t. III.	*P. L.*, t. CXXII.	*Op. Dionysii Carth.*, t. XIV.
φωτοφανείας 120 B, 3	manifestationis luminum 1037 C, 7	luminis apparitionis, 286, 16
πατροκινήτου 120 B, 3	patre moto, 1037 C, 7	a patre moto, 286, 16
ἀγαθοδότως 120 B, 4	optime ac large, 1037 C, 8	bonitatis dono, 286, 16
θεοποιὸν 121 A, 1	deificam, 1037 C, 10	deificam, 286, 18
πατροπαραδότους 121 A, 1	patre traditas, 1037 D, 1	a patribus traditas, 286, 22
φωτοδοσίαν 121 B, 1	claritatem, 1038 C, 2	luminisdonationem, 286, 25
ἀγαθοπρεπῶς 121 B, 8	optime et pulchre, 1038 C, 9	ut decet bonam, 286, 30
ἱεροθεσία 121 C, 5	sacrorum positio, 1038 D, 4	sancta positio, 286, 36
ἀναλόγως 121 C, 8	proportionnaliter, 1039 A, 4	juxta proportionem, 286, 38
χειραγωγία 121 D, 1	manuductione, 1039 A, 10	manuductione 287, 2
εὐπρεπείας 121 D, 2	pulchritudinis, 1039 A, 11	decoris 287, 3

(1) Voir plus haut, p. 51-52.

διαδόσεως 121 D, 4	distributionis, 1039 A, 13	distributionis, 287, 4
φωτοδοσίας 121 D, 5	luculentiae, 1039 A, 14	luminisdonationis, 287, 4
ὑπερκοσμίως 124 A, 4	supermundane, 1039 D, 5	supermundane, 287, 8
ἀναλόγου 124 A, 5	conrationaliter, 1039 D, 10	secundum proportionem 287, 9
θεοειδοῦς 124 A, 9	deiformis, 1039 B, 10	deiformis, 287, 12

Hiérarchie Céleste, ch. II

θεοειδεῖς 137 A, 4	deiformes, 1039 C, 15	deiformes, 287, 24
πολύποδας 137 A, 5	multipedes, 1039 C, 15	multipedes 287, 24
πολυπροσώπους 137 A, 5	multorum vultuum 1039 C, 15	multorum vultuum, 287, 24
θηρομορφίαν 137 A, 6	bestialem imaginationem, 1039 D, 2	Ferinam formationem, 287, 25
πτεροφυΐαν 137 A, 8	alarum commotionem, 1039 D, 4	alarum naturalem positionem, 287, 28
πολυχρωμάτους 137 A, 12	multicolores, 1040 A, 3	multorum colorum, 287, 28
δορυφόρους 137 A, 12	armiferos, 1040 A, 3	lanceas ferentes, 287, 31
ἱεροπλάσεως 137 A, 13	sacre et formaliter 1040 A, 5	sancta formatione, 287, 32
ἱεροπλαστίαις 137 B, 1	sacris formationibus 1040 A, 7	sanctis formationibus, 287, 33
εἰκονογραφίας 137 B, 10	sacras descriptiones 1040 B, 1	imaginum scripturas, 287, 37
σωματοποιΐαν 137 C, 2	corpoream facturam 1040 B, 3	corporalem formationem, 287, 39

ἀγελαρχίας 137 D, 1	angelorum principatu, 1040 C, 3	angelorum principatu, 288, 7
εἰκονογραφείας 140 B, 4	imaginum descriptiones 1041 A, 7	imaginum scripturas, 288, 23
δεοειδέσι 140 B, 6	deiformibus, 1041 A, 9	deiformibus, 288, 24
ἱεροτύπων 140 C, 1	sacrarum figurarum, 1041 A, 13	sancte formatas, 288, 26
μορφοποίας 141 A, 9	formarum facturis 1041 C, 15	formationibus, 288 , 46
ὁμοιοτυπώτοις 141 B, 5	similibus imaginatis, 1042 A, 7	similiter formabilibus, 289, 5
θυμοειδής 141 B, 2	furibundus, 1042 B, 13	furibundus, 289, 18
θεοειδέσι 141 D, 5	divinis, 1042 C, 1	deiformibus, 289, 20
προσπάθειαν 144 A, 2	passibilitatem, 1042 C, 6	ad aliquid passionem, 289, 23
καλλοποίον 144 A, 11	formificam, 1042 C, 15	pulchrificum, 289, 29
εὐπρέπειαν 144 A, 11	pulchritudinem, 1042 C, 1	decorem, 289, 29
ἁγιοπρεπῶς 144 B, 5	sancte et decenter, 1043 A, 8	ut decet sanctitatem 289, 35
εὐπρεπείας 144 B, 13	pulchritudinis, 1043 A, 15	decoris, 289, 11
θηριομορφίαν 144 D, 7	bestialem formam, 1043 C, 3	ferinam formationem, 290, 4
ἱεροπλαστίαν 145 A, 7	sanctam figurationem, 1043 C, 11	sanctam formationem 290, 9
φιλοθεάμενας 145 A, 9	studiosi contemplatores 1043 C, 15	videndi amatores, 290, 10
μορφωποίας 145 B, 5	formarum facturis 1044 A, 8	formationibus, 290, 17
εἰκονογραφίας 145 B, 10	imaginum descriptiones 1044 A, 14	imaginum scripturas 290, 21
ἱεροπρεπῶς 145 C, 2	sancte et decenter, 1044 B, 6	ut decet sanctum 290, 25

φωτοειδῆ 145 C, 7	luciformem, 1044 B, 11	luciformem, 290, 28
καλλοποίον 145 C, 7	beneficum, 1044 B, 12	pulchrificum, 290, 29

Ces exemples suffisent pour amorcer notre raisonnement sur la traduction par Jean Sarrazin des mots composés et accolés qui foisonnent dans la langue byzantine du Pseudo-Denys. Nous pouvons déjà, en effet, nous rendre compte que Sarrazin en beaucoup de cas, n'ose guère s'aventurer dans la révision du texte grec et qu'il est ici exceptionnement tributaire de Scot Érigène : θεοποίον, demeure chez Sarrazin ce qu'il était chez Scot : *deificam*. D'une façon générale, le réviseur du XIIe siècle maintiendra la désinence *ficus* adoptée par Scot Érigène pour traduire la terminaison : ποίος. C'est ainsi que nous avons chez Jean Sarrazin, comme chez Scot Érigène, vivif*ica* pour traduire ζωοποιοῦ (H. C., ch. IV ; *P. G.*, t. III, 177 D, 31 ; Scot, 1046 C, 2 ; Sarrazin, 292, 9) ; sapientif*ica* (Scot, 1050 C, 12 ; Sarr., 295, 8) = σοφοποιοῦ (H. C., ch. IV, 205 C, 13) ; substantif*icas* (Scot, 1123 C, 6 ; Sarr., 358, 11) = οὐσιοποιούς (N. D., ch. II, 645 A, 14). Quand Sarrazin s'écarte de ce principe de traduction, c'est à la suite de Scot lui-même ou encore parfois par élégance littéraire : μορφοποίας (H. C., II, 141, 9) traduit au IXe siècle par *formarum facturis* (1041 C, 15), est rendu chez Sarrazin par *formationibus* (288, 46) ; H. C., IV, 177 C, 1, μορφοποίας = *formarum facturas*, Scot 1046 A, 14, et *formationes*, Sarr., 291, 38. Il semble bien que dans cette phrase Jean Sarrazin ait voulu éviter le barbarisme *formifica*, employé d'ailleurs chez Scot Érigène pour traduire : εἰδοποιόν, N. D., II, 648 C, 7 = Scot Érigène, 1124 D, 5, que Sarrazin rend plus élégamment par *formam faciem*, 359, 5.

Si nous poursuivons notre analyse, nous remarquons encore que πατροπαραδότους est traduit dans Sarrazin comme dans Scot Érigène par ces termes : *patre traditas*. La seule différence consiste, comme nous le voyons dans l'exemple cité plus haut : *a* patre moto, que l'ablatif est précédé ici, comme partout ailleurs, de la préposition *a*. Pour le reste, c'est la traduction de Scot Érigène que nous retrouvons dans Sarrazin. De même : ἱεροθεσία = *sacrorum positio* (Scot, 1038 D, 4) = *sancta positio* (Sarrazin, 286, 36). Le seul changement réside ici dans la substitution de *sancta* en *sacrorum*, dont nous parlerons plus loin.

La forme εἰδός, suffixe, est conservée aussi par Sarrazin sous la désinence *formis*, déjà adoptée par Scot Érigène : θεοειδοῦς (H. C. I., 124 A, 9) = Sarrazin, *deiformis* (287, 12) = Scot, *deiformis* (1039 B, 10) ; voir aussi H. C., II, 134 A 4, θεοειδεῖς = Sarrazin, *deiformes* (287, 24) = Scot (1039 C, 15) ; θεοειδέσι (*ibid.*, 140 B, 6) = Sarrazin, *deiformibus* (288, 24) = Scot, *deiformibus* (1041 A, 9). Sarrazin reste fidèle à cette traduction

(1) P. Théry, *Scot Érigène, traducteur de Denys, loc. cit.*, p. 59-63.

deiformibus (289, 20), que Scot change parfois en *divinis* (1042 C, 1) = θεοειδέσι (141 D, 5). Le chapitre II de la *Hiérarchie Céleste* nous donne un autre exemple de cette conformité entre des deux versions, toujours pour la forme εἰδός : φωτοειδῆ (145 C, 7) = Sarr., *luciformem* (290, 28) = Scot, *luciformem* (1044, B, 11). On pourrait évidemment donner beaucoup d'autres exemples, confirmant la traduction de εἰδός par *formis*, chez Jean Sarrazin, à la suite de Scot. Il y a néanmoins quelques exceptions qui s'expliquent facilement par la dépendance de Sarrazin vis-à-vis de son modèle : ἀγαθοειδῶς (H. E., II, 393, B, 12) = Sarr. *benigne* (601, 10) = *deiformiter* (Scot, 1075, C, 1) ; ἀγαθοειδῶς (Lettre VIII, 1089 A, 7) = Sarr., *boniformiter* (528, 38) = Scot, *deiformiter* (1183 B, 1). On remarquera que Scot traduit toujours ἀγαθοειδῶς par *dei-formiter*[1], bien que le ms. carolingien 437 porte bien la forme ἀγαθοειδῶς. Voir par exemple, fol. 41r, 8. A la suite de Scot, Sarrazin traduit aussi σωματοειδοῦς (H. E., II, 393 C, 3) par *corporalem* (601, 13) = Scot, *corporalem* (1075 C, 5) ; μονοειδῶς (N. D., XIII, 977 B, 6) par *uniformiter* (392, 27) = Scot, *uniformiter* (1169 B, 4). La *Théologie mystique* et les dix lettres peuvent prêter à d'autres considérations. On remarquera, en effet, que la traduction de Sarrazin devient moins uniforme : πολυειδῶν (Th. Myst., I, 1000 B, 3) = *multiformes* (Sarr., 472, 14) = *multiformium* (Scot, 1173 B, 6) ; θεοειδῶς (Lettre VIII, 1085 B, 15) = Sarr., *deiformiter* (527, 25) = Scot, *deiformiter* (1181 C, 14). Mais on trouve aussi chez Sarrazin, le terme *sacre* (559, 17) pour traduire θεοειδεῖς = (Lettre X, 1108 C, 14) = Scot, *deiformes*, 1190 C, 6 : *divina*, 558, 18, pour traduire θεοειδῶς (Lettre IX, 1105 C, 5) = Scot, *deiformia*, 1189 C, 2 ; *divinarum*, 558, 38 traduit encore θεοειδῶν (Lettre IX, 1108 A, 12) que Scot rend par *deiformiun* (1190 A, 6). Chez Sarrazin, *humana specie*, 532, 23, traduit ἀνθροποειδῶς (Lettre VIII, 1100 A, 10) = *humaniformiter*, Scot, 1187, C, 7.

Malgré ces exceptions, on peut conclure d'une façon générale que Jean Sarrazin adopte pour les mots composés de εἰδός, la terminaison *formis*, qu'il trouvait dans la traduction de Scot Érigène.

Texte grec	Scot	Sarrazin
θεοειδοῦς (*H. C.*, VII, 205 B, 3)	deiformis, 1050 B, 2	deiformis, 294, 26
θεοειδεστέρα (*H. C.*, VI, 201 A, 7)	deiformior, 1050 A, 4	deiformior, 294, 19
θεοειδεστάταις (*H. C.*, VII, 208 B, 5)	deiformosissimis, 1051 B, 8	deiformosissimis, 295, 28

(1) Voir encore *H. C.*, ch. VII, *P. G.*, t. III, col. 212 B, 14, ἀγαθοειδής = Scot, *ibid.*, *deiformis*, 1053 B, 7 = Sarr., *éd. cit.*, *boniformis*, 292, 47.

φωτοειδῆ (*H. C.*, VII, 205 C, 7)	luciformem, 1050 C, 5	luciformem, 295, 4
ἑνοειδῆ (*H. E.*, I, 372 B, 3)	uniformem, 1071 B, 10	uniformem, 598, 9
ἑνοειδῆ (*H. E.*, I, 373, A, 12)	uniformem, 1072 B, 5	uniformem, 598, 36

La dépendance de Sarrazin vis-à-vis de Scot Érigène dans la traduction des mots composés est absolument certaine. Elle n'est cependant pas constante. L'analyse des textes peut-elle nous fournir la raison de ces divergences ? Relisons les deux premiers chapitres de la *Hiérarchie Céleste :*

Texte grec	Scot	Sarrazin
'Αγαθοδότως 120 B, 4	optime ac large 1037 C, 8	bonitatis dono, 286, 16
φωτοδοσίαν 121 B, 1	claritatem, 1038 C, 2	luminisdonationem, 286, 25
ἀναλόγως 121 C, 8	proportionnaliter, 1039 A, 4	juxta proportionem, 286, 38
φωτοδοσίας 121 D, 5	luculentiae, 1039 A, 14	luminisdonationem, 287, 4
ἀναλόγου 124 A, 5	conrationaliter, 1039 B, 10	secundum proportionem, 287, 9
πτεροφυΐαν 137 A, 8	alarum commotionem, 1039 D, 4	alarum naturalem positionem, 287, 28
πολυχρωμάτους 137 A, 12	multicolores,	multorum colorum, 287, 28
δορυφόρους 137 A, 12	armiferos, 1040 A, 3	lanceas ferentes, 287, 31
προσπάθειαν 144 A, 2	passibilitatem, 1042 C, 6	ad aliquid passionem, 289, 23

A une première lecture, nous constatons que, dans ces divergences de textes, Scot est plus concis, qu'il emploie plus volontiers les adverbes en *er*, tandis que Sarrazin est plus explicite et qu'il préfère aux adverbes des locutions nominales. Ces différences sont capitales entre ces deux versions et elles sont voulues par leurs auteurs. Jean Sarrazin et Scot Érigène s'en sont expliqué avec clarté. Voyons le cas de Scot Érigène. Le traducteur du IXe siècle qui commente sa propre version, n'a pas sous les yeux son

texte absolument original et la copie dont il se sert n'est déjà plus absolument pure. Dans le manuscrit grec sandionysien, fol. 3v, 29, Scot, au chapitre II de la *Hiérarchie Céleste* avait trouvé l'expression ἀναπλάττειν (*P. G.*, t. III, 137 C, 4) qu'Hilduin avait traduit par *reformare* (G. Thery, *éd. cit.*, p. 11, 1) ; Scot avait traduit de même, 1040 B, 5. Mais la copie de sa version qui lui sert de base pour son commentaire reproduit *formare*, au lieu de *re-formare :* « Vacat enim *re* in hoc loco, et pro *formare*, *reformare* posuit (Dionysius) »[1]. Ce détail est très intéressant pour l'histoire contemporaine de la traduction de Scot. Mais ce qui doit retenir ici notre attention c'est l'explication que Scot Érigène nous donne dans son Commentaire de la *H. C.*, sur la méthode adoptée par lui, pour la traduction des mots composés :

« *Sed notandum, quod in hac periodo, sicut et in ceteris et paene omnibus, simplicia verba pro in graeco compositis propter faciliorem introitum difficillimorum intellectuum transtulimus, pro* πωτοφανείας, *hoc est, luminum apparitionis, illuminationis solummodo ponentes, et pro* ἀγαθοδότως, *quod est adverbiale : optime, dative, affatim, vel bene ac large* » (Comm. H. C., *P. L.*, t. XXII, col. 131 B).

Et notandum quod hic quoque, sicut superius, simplicia pro compositis transtulimus verba. Pro eo enim quod est θεαρχικοῦ πατρός *divini Patris*, et φωτοδοσίαν *claritatem posuimus* » (*Ibid.*, col. 133 C).

Ainsi, comme nous l'avions déjà remarqué à l'analyse des textes, Érigène adopte en règle générale de traduire par des mots simples les termes composés grecs[2]. Il admettra cependant des exceptions, surtout pour les adverbes, pour ne pas trop s'éloigner du langage courant : « *Et notandum quod, ubi posuimus* VIRTUTI SIMILEM *et* VIRTUTIS DATRICEM, *ibi in graeco composita sunt verba, quae composite non possumus transferre, nisi forte, quamvis inusitate, dicamus* δυναμοειδῆ VIRTUTIFORMEM ; δυναμοδότως *vero ,dum adverbium videtur, non nisi nominibus, potest transferri, ne nimium inusitate vertatur. Propterea diximus :* VIRTUTI SIMILEM et VIRTUTIS DATRICEM » (*Ibid.*, col. 197 A).

Nous sommes donc clairement avertis, que sauf exceptions légitimées par le souci d'éviter un trop grand écart avec le latin courant, nous trouverons chez Scot Érigène des termes simples correspondant aux mots composés de Denys et l'on peut dire que d'une façon générale Scot est resté fidèle à cette règle, tout en sachant que ces termes simples étaient insuffisants pour rendre pleinement la pensée dionysienne : « θεαρχικός *ad purum transferri non potest, nisi per paraphrasin ; dicitur enim* θεαρχικός *Pater, quia totius Deitatis principium, Filii per generationem* » (*Ibid.*, col. 133 C).

Scot Érigène justifie sa méthode par l'usage même des Grecs.

(1) *P. L.*, t. CXXII, 148 A.
(2) P. Théry, *Scot Érigène, traducteur de Denys, loc. cit.*, p. 59-63.

Il leur arrive très fréquemment, à eux aussi, dit-il, d'employer des termes simples comme équivalents de termes composés. Au lieu de θεαρχικόν par exemple, ils disent θεῖον ; et ils emploieront λαμπρίαν terme simple, pour le composé φωτοδοσία[1].

Jean Sarrazin devait se heurter évidemment aux mêmes difficultés que Scot Érigène, mais sur ce point, il faut bien reconnaître que de son propre aveu, il n'a pas réussi à dépasser son modèle en clarté. Il sacrifie l'élégance du grec à une certaine phlétore verbale destinée selon lui, à éveiller chez le lecteur le sentiment de la riche concision du terme grec composé. Tandis que Scot Érigène s'efforcera de trouver les mots simples pour traduire les mots grecs — composés ou juxtaposés, — Jean Sarrazin cherche par la juxtaposition même des mots à se rapprocher de la pensée originale de Denys, sans pouvoir, d'ailleurs, y arriver :

« *Fateor tamen elegantias me dictionum eruditissimi et disertissimi viri oratione latina exprimere nequivisse. Nam apud graecos quaedam compositiones inveniuntur, quibus eleganter et proprie res significantur; apud latinos autem eaedem res duabus aut pluribus dictionibus ineleganter et improprie et quandoque insufficienter designantur*[2] ».

Sarrazin ajoute qu'en accolant deux ou trois mots pour essayer de rendre en vrai latin un seul terme grec composé, il n'a pas eu l'intention de fabriquer un seul et unique vocable. Ce qu'il veut, c'est éveiller un soupçon plus précis de la richesse dionysienne :

« *Saepe autem ubi duas vel tres dictiones latinas pro una graeca posui, eas quasi unam conjunxi, non quod unam dictionem eas esse vellem, sed ut planior intellectus fieret, et quantum elegantiae ex inopia latinae locutionis tractatus iste perderet, appareret*[3] ».

Jean Sarrazin adopte, par conséquent, en pleine conscience, un principe de traduction opposé à la méthode de Scot Érigène. Les exemples donnés plus haut pouvaient déjà, à eux seuls, nous orienter vers cette conclusion : *proportionaliter* de Scot devient chez Sarrazin *juxta proportionem; luculentiae* = *luminidonationis; optime (ac large)* = *bonitatis dono.* Entrons maintenant dans quelques détails.

Mots composés de Παν. — D'une façon générale, Scot traduira ces mots composés en transformant en superlatif le substantif, affecté du préfixe παν ; tandis que Jean Sarrazin, lui aussi, fidèle à son principe, fera précéder le substantif de l'expression *omnis.*

(1) *Comm. H. C., P. L.*, t. CXXII, col. 133-134 : « Saepe invenimus apud ipsos Graecos, pro compositis simplicia. Ipsi quoque pro θεορχικῷ Patre, θεῖον πατέρα id est divinum Patrem, et pro φωτοδοσίαν, λαμπρίαν, id est claritatem, frequentissime ponunt ».

(2) Voir plus haut, p. 51.

(3) Voir plus haut, p. 51-52.

Grec, *P. G.*, t. III :	Scot, *P. L.*, t. CXXII :	Sarrazin, éd. cit., t. XV-XVI :
παναιτίου *H. C.*, IV, 177 C, 13	causalissima, 1046 B, 12	omnium causa 292, 5
παναιτίου *N. D.*, II, 644 A, 15	causalissimae, 1122 C, 1	omnium causa, 357, 32
πάνσοφος *H. C.*, IV, 180 C, 7	sapientissima 1047 B, 9	omnisapiens 292, 33
πανσόφῳ *N. D.*, I, 588 A, 11	sapientissima 1113 B, 7	omnisapienti 351, 19
πάνσοφος *N. D.*, VII, 868 A, 10	sapientissima 1155 C, 7	omnisapiens 380, 30

Quand le préfixe παν affecte un adjectif, les deux traducteurs sont beaucoup plus hésitants :

παντελής *N. D.*, II, 641 C, 1	perfectissima 1122 A, 11	perfecta 357, 9
παντελῆ *N. D.*, III, 680 B, 1	perfectissima, 1126 B, 5	perfectam 360, 7
παντελής *N. D.*, V, 817 A, 2	universalis, 1147 C, 7	perfecte 375, 33
παντελής Ep. IX, 1109 C, 5	perfectissima, 1191 B, 4	perfectam, 561, 3
παμπολλής Ep. VIII, 1096 A, 15	omne multa, 1186 A, 4	multa, 531, 10
παντοδυπούς Ep. IX, 1105 B, 4	varia, 1189, 3	omnimodo, 558, 6
πανάγνοις *N. D.*, III, 680 B, 11	castissimis, 1126 B, 14	castissimis, 360, 13

On remarquera que dans ces traductions d'adjectifs précédés du préfixe παν, Sarrazin adopte des formes beaucoup plus constantes que Scot Érigène, qui paraît se mouvoir avec plus de facilité dans les difficultés de la langue grecque. La même remarque vaut quand il s'agit de la traduction des formes adverbiales :

παντελῶς *N. D.*, V, 821 A, 6	universaliter, 1149 B, 5	perfecte, 377, 7
παντελῶς Ep. X, 1117, B, 4	omnino, 1193 B, 5	perfecte, 599, 1

Chez Sarrazin, comme chez Scot Érigène, πανταχῶς sera traduit par *ubique :*

πανταχῶς *N. D.*, V, 824 A, 13	ubique, 1150 B, 1	ubique, 377, 40
πανταχόυ *N. D.*, V, 825 B, 6	ubique, 1151 B, 2	ubique, 378, 29

Mots composés de Πολλυ. — Fidèles l'un et l'autre à leurs principes, Scot Érigène traduira par un mot simple les composés de πολλυ, tandis que Jean Sarrazin, pour plus de clarté et pour une intelligence du texte plus complète, optera pour la décomposition des termes :

Grec	Scot	Sarrazin
πολυόμματα *H. C.*, VI, 200 D, 7	oculosos, 1049 D, 2	multorum oculorum, 294, 15
πολύπτερα *H. C.*, VI, 200 D, 7	pennosos, 1049 D, 2	multarum alarum, 294, 15
πολυωνύμως *N. D.*, I, 596 A, 15	multivoce, 1147 B, 8	multis nominibus, 354, 22
πολυφώτον *N. D.*, VI, 680 C, 9	lucidissimorum, 1126 C, 14	multorum luminum, 360, 21

La règle générale est certaine. Mais, là encore, il y a des exceptions :

πολυπαθείας Lett. IX, 1105 B, 13	multas passiones, 1189 B, 11	quamplurimos affectus, 558, 12
πολυειδῆ Lett. IX, 1105 B, 6	multiformia, 1189 B, 4	multimodas, 556, 7
πολυμόρφα Lett. IX, 1105 C, 2	multiformia, 1189 B, 15	multiformia, 558, 15

Mots composés de Πρεπως. — Sur ce point, Scot Érigène n'est nullement fixé. Il a généralement abandonné la règle qu'il s'était tracée et sa version change d'après le mot qui supporte le suffixe. Quant à Jean Sarrazin, sa traduction est constante dans son inélégance. Πρεπως est toujours rendu chez lui par l'expression *ut decet* que Robert Grossetête convertira régulièrement en *decenter*[1].

(1) E. Franceschini, *Roberto Grossatesta, vescovo di Lincoln e le sue traduzioni latine*, Venise, 1933, p. 135.

ἀγαθοπρεπῶς *H. C.*, IV, 181 B, 7	divinitus[1] 1048 A, 5	ut decet bonos, 293, 3
ἀγαθοπρεπῶν *N. D.*, II, 640 B, 13	optimis, 1121 B, 1	ut decet bonos,

4. *Dépouillement du caractère oriental de Denys.* — Le souci de Jean Sarrazin de donner à sa version une physionomie absolument latine ne se limite pas à la terminologie et à la grammaire. Ce souci s'étend au fonds même de la pensée. Jean Sarrazin, avec une attention qui ne s'est jamais démenti, même pas une seule fois, scrute dans la version de Scot Érigène, tout ce qui pourrait rappeler une parenté quelconque du *Corpus dionysiacum* avec les mystères orientaux. Le terme grec *ieron*, rendu chez Scot par *sacrum* est traduit invariablement, chez Sarrazin par *sanctum*. Par exemple *sacra eloquia* (*N. D.*, ch. II, *ibid.*, col. 1121 C), *sacras hymnologias* (*N. D.*, ch. I ; col. 1114 B) de Scot, deviennent *sancta eloquia* (éd. cit., t. XVI, p. 356), *sanctas hymnorum enuntiationes* (*ibid.*, p. 352) et on ne trouve dans toute la recension de Jean Sarrazin aucune exception à cette transformation. *Ieromustai*, qui d'après Maxime, premier commentateur de Denys, signifie *qui sacris initiati sunt* (*P. G.*, t. IV, col. 215), passe chez Scot sous la forme de *sacri doctores* et chez Sarrazin de *sancti magistri ; sacer perfector* (*N. D.*, ch. X) devient dans la révision du XIIe siècle, *sanctitatis perfector*, que dans son Commentaire des *Noms Divins*, saint Thomas interprètera par *magister in rebus divinis* (ch. X, leç. II ; éd. de Parme, t. XV, p. 384 b). Sarrazin ne veut pas non plus admettre dans sa révision le terme *arcanum*, qu'il traduit de plusieurs façons : tantôt par *ineffabile* (*N. D.*, ch. I, éd. cit., t. XVI, p. 351, 27), tantôt par *non dicibile* (*ibid.*, p. 351, 29). Le terme *theosophi*, est lui aussi transformé en *periti deitatis*, et en *Dei veneratio*. La rigueur que nous constatons tout au long de cette révision de Jean Sarrazin, est une preuve incontestable que nous nous trouvons en face d'une intention véritable, d'un souci voulu. Jean Sarrazin consciemment et volontairement, s'est appliqué, dans sa révision de Scot Érigène, à supprimer des écrits de Denis le caractère grec et oriental que Scot précisément lui avait conservé, sans doute, d'ailleurs, par insuffisance dans le maniement de la langue grecque. Avec Sarrazin, Denys devient fondamentalement latin, c'est-à-dire que dans la mesure où il devient latin, il cesse d'être lui-même.

5. *Épuration des termes susceptibles de conduire à une interprétation hérétique de Denys.* — En étudiant dans le menu la révision de Jean Sarrazin, on se rend parfaitement compte que l'auteur a pris conscience du danger que présentait pour l'orthodoxie certaines expressions de Denys

(1) Nous avons vu plus haut que Scot Érigène traduisait par *deiformiter*.

et, en pleine volonté, il cherche à proposer un texte dionysien qui supprimerait toute base ou tout prétexte à des erreurs doctrinales.

Ce nouveau souci se vérifie surtout dans la question du panthéisme. Pour notre part, nous ne croyons pas, qu'une interprétation théiste du *Corpus dionysiacum* soit toujours *littéralement* possible. Scot Érigène, avec ses maladresses et ses exagérations, nous semble rester fidèle aux doctrines et à l'esprit du texte qu'il traduisait. Amaury de Bène pouvait, en toute bonne foi, croire au panthéisme de l'Aréopagite. Saint Thomas d'Aquin, qui n'était pas encore en pleine possession de sa doctrine de l'analogie quand il commentera vers 1251, croyons-nous, les *Noms Divins*, éprouvera des difficultés en face de certains textes, à démontrer l'orthodoxie de leur auteur. Il en donnera l'impression plus qu'une démonstration. Lui aussi, Jean Sarrazin, par certaines modifications textuelles et dans la mesure où le caractère propre d'une révision le lui permettra, va s'efforcer de soustraire Denys à cette accusation de panthéisme. La préposition *in*, quand elle semble indiquer une fusion radicale de la créature en Dieu ou encore une émanation de Dieu aboutissant à faire participer le créé à l'essence divine, cette préposition *in* est toujours supprimée de la révision de Sarrazin et remplacée invariablement par la préposition *ad* qui dirige l'esprit du lecteur vers des concepts tout différents. En voici quelques exemples :

Scot Érigène, *P. L.*, t. CXXII. col. 1116 A :	Jean Sarrazin, éd. cit., t. XVI, p. 353 :
In superessentialem radium, secundum quod justum est, immittimus (*N. D.*, ch. I).	*Ad* supersubstantialem radium secundum fas est, immittimus,
In deiformem monadem congregamur (*Ibid.*, col. 1115 A).	*Ad* deiformen monadem congregamur (*Ibid.*, p. 352).
In omnia quae sunt extendit bonitatem (*Ibid.*, col. 1115 A).	*Ad* omnia existentia extendit bonitatem (*Ibid.*, p. 352).
Et oportet nos ex multis *in* unum virtute divinae unitatis conversos (*N. D.*, ch. XIII ; *ibid.*, col. 1170 B).	Et oportet et nos a multis *ad* unum virtute divinae unitatis (*Ibid.* p. 393).
Et *in* seipsam omnia... convertens (*N. D.*, ch. X, *ibid.*, col. 1163 C).	Et *ad* se ipsam omnia... convertens (*Ibid.*, p. 388).
Ut *in* omnia vadens (*N. D.*, ch. IX ; *ibid.*, col. 1160 B).	Sicut *ad* omnia ambulans (*Ibid.*, p. 385).

La comparaison de ces textes est extrêmement suggestive et nous permet de pénétrer une fois de plus dans les véritables intentions de Jean Sarrazin. Assis à sa table de travail, il révise la traduction de Scot Érigène dont il a le texte sous les yeux et qu'il transcrit souvent d'une façon littérale. Quand Sarrazin s'écarte du texte de Scot, c'est qu'il a quelque raison. Quand il n'a aucun motif de s'en écarter, il le reproduit textuellement. Dans les phrases que nous avons transcrites, Jean Sarrazin s'écarte de Scot dans la traduction de εἰς. Bien souvent, Sarrazin reproduit εἰς par *in*, sans abandonner sur ce point, le travail de Scot Érigène. Mais dans les cas précités, il s'en sépare volontairement pour remplacer *in* par *ad*. La raison en est simple et elle saute aux yeux : c'est qu'ici la préposition *in* conduit l'esprit vers le concept de panthéisme descendant ou ascendant, à une émanation de Dieu dans sa créature (panthéisme descendant) ou encore à une résorption finale de la créature en Dieu (panthéisme ascendant), La simple transformation de *in* en *ad* supprimera pour les futurs commentateurs toute tentation de panthéisme. Pour cette raison, le terme *unitas* quand il signifie chez Scot Érigène l'intimité établie par la grâce sanctifiante entre le Créateur et la créature, est rayé du vocabulaire de Sarrazin, et remplacé par le terme *unitio*. Plus précis dans le choix de son vocabulaire, Sarrazin ne veut pas que son texte de Denys puisse servir de prétexte et de base à des erreurs doctrinales panthéistiques :

Scot Érigène	Jean Sarrazin
In deiformem monadem congregamur et Deum imitantem *unitatem* (*N. D.*, ch. I ; *ibid.*, col. 1115 A).	*Ad* deiformem monadem congregamur et Dei imitativam *unitionem* (*Ibid.*, t. XVI, p. 352).
Talis fit deificatorum animorum ad summum lumen *unitas* (*Ibid.*, col. 1116 B).	Talis fit deificatarum mentium ad supremum lumen *unitio* (*Ibid.*, p. 353).
Erat enim earum quod quidem dixi ; omnium ad omnia perfectissima *unitas* (*Ibid.*, col. 1122 A).	Erat enim ipsorum quod dixi totorum ad tota perfectio *unitio* (*Ibid.*, p. 358).
Ineffabilibus et ignotis ineffabiliter et ignote conjungimur secundum meliorem nostrae rationalis et intellectualis virtutis et operationis *unitatem* (*Ibid.*, col. 1113 A).	Ineffabilibus et ignotis ineffabiliter et ignote conjungimur, secundum meliorem nostrae rationalis et intellectualis virtutis et operationis unitionem (*Ibid.*, p. 351).

Ce changement de *unitatem* en *unitionem*, constitue de la part de Sarrazin une modification consciente, qu'il applique avec discernement.

La preuve en est, c'est qu'il conserve ce terme *unitas*, quand il désigne non pas l'union du créé à l'incréé, mais l'unité même de la Divinité :

Scot Érigène	Jean Sarrazin
Et oportet nos ex multis *in* unum virtute divinae *unitatis* conversos (*N. D.*, ch. XIII ; *ibid.*, col. 1170 B).	Et oportet et nos a multis *ad* unum virtute divinae *unitatis* conversos (*Ibid.*, p. 393).

Toutes les formules qui pourraient orienter l'esprit vers une interprétation panthéiste ne disparaissent cependant pas de la « traduction » de Jean Sarrazin. Cette révision de Sarrazin ne constitue historiquement qu'un premier essai d'épuration. Pour une réussite parfaite, dans cette ligne d'épuration, il faudra attendre le commentaire de saint Thomas sur les *Noms Divins*. Mais déjà nous pouvons comprendre qu'une interprétation orthodoxe puisse légitimement se greffer sur cette révision de Sarrazin sans avoir constamment, pour expliquer les textes, recours aux plus fines subtilités philologiques et dialectiques. Pour rester une « autorité », et conserver son titre de premier théologien, Denys devait subir une transformation. La révision de Sarrazin marque le début de cette transformation et l'un des moments les plus caractéristiques dans l'histoire de l'influence dionysienne.

6. *Progrès dans les conceptions et expressions métaphysiques.* — Très attentif à supprimer les termes qui pourraient conduire à une interprétation panthéiste de Denys, Jean Sarrazin aura un égal souci d'épurer le *Corpus dionysiacum* de toute interprétation agnostique. Il est incontestable que le vrai Denys, le Denys grec et le Denys de Scot Érigène s'expriment en maints endroits comme des agnostiques ou plus exactement peut-être, il est incontestable que des agnostiques pourraient trouver chez le Denys grec et dans la traduction de Scot Érigène des textes largement susceptibles d'étayer leur théorie. Dieu est présenté, en effet, dans Scot Érigène, comme *in-effabile*, *multivocum*, *ignorantia*, *omne invisibile*, c'est-à-dire *omne in-intelligibile* (*N. D.*, ch. II ; *P. L.*, t. CXXII, col. 1121 C) ; cette expression *omne invisibile* ou *omne inintelligibile* choque l'esprit de Sarrazin. Il craint évidemment que pareille formule n'éveille l'idée d'un fossé infranchissable, dans le domaine de la connaissance, entre Dieu et l'intelligence humaine. Chez Sarrazin, le théologien va donc intervenir au secours du traducteur et remplacera la formule *omne invisibile* par cette autre expression, atténuée, théologiquement exacte : *perfecte non intelligibile* (*op. cit.*, t. XVI, p. 356). Au chapitre V, des *Noms Divins*, même transformation : le terme *universaliter inexplanabile* de Scot Érigène (*P. L.*, t. CXXII, col. 1147 A) devient ici *perfecte*

non manifestabile (*op. cit.*, p. 375). Scot Érigène dit encore dans sa traduction ; *neque intelligere (Deum) possibile est, neque dicere, neque omnino quo modo contemplari* (*N. D.*, ch. I ; *P. L.*, t. CXXII, col. 1116 A) et Sarrazin corrige : *neque cogitare (Deum) possibile est, neque dicere, neque totaliter aliquo modo contemplare* (*op. cit.*, p. 353). Si on prend véritablement à la lettre certaines expressions de Scot Érigène, on est inévitablement amené à croire que dans sa pensée l'essence divine est inintelligible en soi, inconnaissable en soi, qu'elle possède dans sa réalité propre une plénitude d'être qui la met par elle-même en dehors du champ de notre connaissance : *in-effabile, enim hoc et in-cognoscibile est et universaliter in-explanabile* (*N. D.*, ch. V ; *P. L.*, t. CXXII, col. 1147 A) ; *neque dicere, neque intelligere cuidam existentium est fas, neque possibile est sed ut* IN-*effabile et idipsum in-cognoscibile* (*N. D.*, ch. XI ; *P. L.*, t. CXXII, col. 1165 B). Ces formules agnostiques feront leur chemin au moyen âge, depuis le *De Divisione naturae* de Scot Érigène jusqu'à maître Eckhart. Il faudra tout l'équilibre intellectuel de saint Thomas d'Aquin pour mettre parfaitement au point les doctrines essentielles de l'analogie, seule capable de doser la valeur respective de la « théologie positive » qui amène l'intelligence humaine vers de fermes conclusions, et de la « théologie négative » qui ouvre à l'âme contemplative des perspectives insondables sur la plénitude de l'être divin, qu'on approche chaque jour davantage et que chaque jour on recommence d'approcher sans jamais l'atteindre. Théologie négative : travaux d'approche pour une œuvre intellectuelle que l'éternité elle-même ne nous permettra pas d'achever. Il est fort possible que Scot Érigène, malgré son penchant au moins verbal vers l'agnosticisme, ait orienté sa contemplation intime dans ce sens, mais son texte pris à la lettre, pouvait servir de base à des interprétations hétérodoxes. Ce texte avait donc besoin d'être révisé. Pour cette révision, il suffisait, d'ailleurs, d'un minimum de changement, que Jean Sarrazin ne manqua pas de faire : *ineffabile enim hoc et ignotum et perfecte non manifestabile* (*op. cit.*, t. XVI, p. 375) ; *neque dicere neque cogitare alicui existentium, neque est fas neque possibile, sed sicut ineffabile et hoc et ignotum* (*op. cit.*, t. XVI, p. 389).

C'est ainsi qu'à chaque instant, on se rend compte qu'avec Sarrazin on se trouve sur un terrain plus ferme. La formation philosophique de notre réviseur de Denys est plus assurée, son vocabulaire, moins imprécis. On sent chez lui des préoccupations d'ordre métaphysique qu'on ne rencontre pas dans la version de Scot Érigène. Le grand mérite de Sarrazin est d'avoir amené Denys à pied d'œuvre pour les grands commentaires du XIII[e] siècle. Sa révision sort du texte pour entrer dans le domaine métaphysique.

7. *Nouvelles preuves des préoccupations métaphysiques de Jean Sarrazin.* — Les termes grecs νοεταὶ καὶ νοέραι ont été invariablement traduits chez Scot Érigène par l'expression : *invisibiles* et *intellectuales* (*Hiérarchie*

Céleste, ch. II, *P. L.*, t. CXXII, col. 1042 B) ; ch. XIII ,*ibid.*, col. 1064 B ; ch. XIV, *ibid.*, col. 1068 C ; *Hiérarchie Ecclésiastique*, ch. I, *ibid.*, col. 1073 A ; *Noms Divins*, ch. II ; *ibid.*, col. 1123 D ; ch. III, *ibid.*, col. 1127 C ; ch. IV, *ibid.*, col. 1129 A ; ch. V, *ibid.*, col. 1149 C ; ch. VII, *ibid.*, col. 1153 C ; Épître à Tite, *ibid.*, col. 1189 A). Νοερός qu'Hilduin traduit par *intelligibilis* est toujours rendu chez Scot Érigène par *intellectualis*, et νοητός (*intelligibilis* chez Hilduin) est rendu chez Scot par *intellectualis* et *invisibilis*. Hilduin n'avait fait aucune distinction entre ces deux termes grecs νοερός et νοητός. Jean Sarrazin trouve insuffisante la révision de Scot Érigène et remplace sa formule *invisibilis et intellectualis* par cet autre : *intelligibilis et intellectualis*, dont il donne l'explication dans son commentaire sur la *Hiérarchie Céleste:* « *Distat autem intellectuale ab intelligibili, quia intellectuale est quod intelligit; intelligibile vero quod intelligitur, quod eciam nutrimentum intellectualis est, idest intelligentis* ». (Paris, B. N., ms. 1619, col. 503 ; ms. 18061, fol. 119v).

Le terme *symbole* qui semble chez Denys signifier un mode de connaissance par suggestion et par évocation, est transposé tout simplement dans la version de Scot. Voir, entre beaucoup d'autres exemples, *Hiérarchie Céleste*, ch. VII, *ibid.*, col. 1051 C (Hilduin avait traduit par *consulcionum*) ; ch. VIII, *ibid.*, col. 1054 C (Hilduin = *indicium*). Jean Sarrazin bannira dans toute sa révision ce terme *symbola*, qui rappelle trop le grec et qui, selon lui, manque de précision, pour le remplacer par *signa*, expression dont une théorie aristotélicienne de la connaissance pourra plus tard fort bien s'accommoder.

Un autre souci de précision philosophique, nous est fourni dans les textes où Denys divise les êtres créés en trois catégories : les intellectuels, comme les anges ; les rationnels, comme les hommes ; les sensibles comme les animaux. Scot traduit : « *ipsa dein sapientia in omnia intellectualia et rationalia et* sensualia *extenditur* » (*N. D.*, ch. V, *ibid.*, col. 1147 B) ; « *et sive intellectualem dixeris, sive rationalem, sive* sensualem » (*N. D.*, ch. VI, *ibid.*, col. 1152 B ; etc., etc.) Hilduin avait hésité. Il avait dit tantôt *sensualis*, tantôt *sensibilis*. Jean Sarrazin sans aucune hésitation préfère constamment le terme *sensibilis* à *sensualis*.

Sur de nombreux points, on pourrait trouver pareilles manifestations dans le progrès de la terminologie philosophique au XIIe siècle : *habitudo* devient régulièrement *habitus; actio = operatio; depulsiones et intentiones = negationes et affirmationes; partibilis = divisibilis.*

Pour exprimer la durée, Scot Érigène n'a que deux termes extrêmes : *aeternum* pour désigner la durée immuable, sans succession, sans avant ni après, comme on dira bientôt ; *tempus*, pour marquer la durée successive des êtres en perpétuel changement. Pour caractériser la durée des êtres dont la nature foncière est immuable et qui ne sont atteints par l'évolution que par certaines de leurs activités, Scot n'a pas de mot spécial. Dans ce

cas, il se servira encore du terme *aeternum*. Jean Sarrazin, sans cependant en être l'inventeur — puisque saint Jérôme l'emploie dans sa traduction de l'*Ecclésiastique* et du prophète Baruch, — introduira une expression spéciale : *aevum* pour signifier la durée intermédiaire entre l'*aeternum* et le *tempus :*

Scot Érigène	Jean Sarrazin
Non quae sunt omnino et absolute ingenita et vere *aeterna*, ubique aïunt *aeterna* et incorruptibilia...	Non omnino et absolute ingenita et vere *aeterna*, ubique dicit *aeterna*, sed et incorruptibilia...
Saepe autem et antiquissima *aeterni* cognominatione characterizant et totum verum est, quando secundum nos temporis statum *aeternum* appellant, quantum proprietas *aeterni* est antiquum et immutabile et universale esse metiendo.	Multoties autem et antiquissima *aevi* nominatione figurat ; et totam rursus temporis appositionem secundum nos, est quando *aevum* appellat, secundum quod et proprietas *aevi* est antiquum et invariabile, et totum secundum totum metiri.
Tempus autem vocant in generatione et corruptione et mutabilitate, et aliud aliter habens (*N. D.*, ch. X, *ibid.*, col. 1164 A-B).	*Tempus* autem vocant quod in generatione et corruptione et variatione, et aliquando aliter se habet (Éd. cit., t. XVI, p. 388).

Dans le chapitre X des *Noms Divins*, consacré spécialement à l'étude de la durée, de même que dans le chapitre V sur l'être, on chercherait en vain ce terme *aevum* dans la version de Scot Érigène et cette pauvreté du vocabulaire peut aboutir à certaines méprises dans l'interprétation des doctrines dionysiennes. Dire avec Scot : *Deum est et ut aeternum, et ut tempus laudare, ut temporis totius et aeterni causalem* (*N. D.*, ch. V, *ibid.*, col. 1164 C) n'a plus de sens admissible. Il est évident qu'on peut louer Dieu comme éternel. Lui seul est éternel. Mais il est absolument impropre d'affirmer que Dieu est cause de l'éternité. Dans la révision de Sarrazin, la formule dionysienne devient acceptable : *Deum autem et sicut aevum et sicut tempus laudare convenit, sicut temporis omnis et aevi causa* (*Éd. cit.*, t. XVI, p. 388-389). Ce changement de traduction entrera comme un des facteurs principaux dans l'évolution au moyen âge de la théorie du temps. Ainsi, chez saint Albert le Grand qui commente les *Noms Divins*, d'après la version du IXe siècle, ce qui incitera sans aucun doute saint Thomas à reprendre le commentaire de ce même livre d'après la révision de Sarrazin, le texte de Scot Érigène cité plus haut : *Deum... ut temporis totius et aeterni causalem*, n'est pas admissible ; c'est dire, en effet, que l'éternité est causée par Dieu, et qu'en réalité, *secundum rem*, l'éternité

est différente de l'essence divine. Denys, le premier des théologiens serait donc entraîné dans l'erreur. Pour le sauver, Albert le Grand invoque la nouvelle version, c'est-à-dire celle de Sarrazin : *translatio nova quoad hoc melior est quem vetus quia loquitur ibi de aevo* (*Summa de Creaturis*, P. II, q. III, a. 2, édition Borgnet, t. XXXIV, p. 352. Voir aussi p. 340, 349, 350, 351, 355, 356). A ce propos, on remarquera que c'est par cette notion d'*aevum* qu'Albert le Grand explique, cette fameuse formule du *De Causis : anima est in horizonte aeternitatis et temporis creata*. Le philosophe, dit saint Albert, écrit *aeternitatis*, mais il faut comprendre cette expression dans le sens d'*aevum* (*Ibid.*, p. 353).

Il est un autre point sur lequel Jean Sarrazin se montre encore beaucoup plus soucieux d'exactitude que Scot Érigène. Nous verrons plus loin que dans une de ses lettres, Jean de Salisbury demande à Sarrazin des éclaircissements sur quelques textes difficiles de saint Hilaire et de saint Ambroise. Il s'agit concrètement du sens exact du terme grec οὐσία. Les explications des deux docteurs paraissent obscures, remarque Jean de Salisbury qui regrettera toujours son ignorance du grec : *subtilissima speculatio est et difficilis intelligentia*, aveu fort significatif sortant de la plume du grand humaniste de Chartres et révélateur de l'état de la culture philosophique à cette époque : des hommes comme Jean de Salisbury ignorent le véritable sens d'οὐσία et personne dans son entourage scolaire n'a été capable de le lui fournir ; et l'auteur du *Metalogicus* ajoute, comme dans un soupir de regret : je pense que pour des hellénisants, cette difficulté doit être moindre : *sed arbitror quod in greca lingua peritis, planiora sunt*. Jean de Salisbury s'adresse donc à Jean Sarrazin, l'helléniste du jour, pour avoir de claires explications sur ces textes patristiques et pour savoir quelle différence mettent les Grecs entre *essentia*, *natura*, *genus* et *substantia*. Nous n'avons pas la réponse de Sarrazin à Jean de Salisbury. mais nous constatons dans sa révision du *Corpus dionysiacum* certaines améliorations de la traduction de Scot qui dénotent une fois de plus son effort de précision philosophique, sur ce point particulier soulevé par Jean de Salisbury.

Scot Érigène	Jean Sarrazin
Substituens causa et creator existentis, subsistentiae, substantiae, essentiae, naturae (*N. D.*, ch. V, *ibid.*, col. 1148 A).	Substantificatrix causa, et creatrix existentis, mentis[1] personae, substantiae, naturae (*Éd. cit.*, t. XVI, p. 376).
Essentias et substantias (*N. D.*, ch. XI, *ibid.*, col. 953 B).	Substantias et personas (*Ibid.*, p. 391).

(1) Cette variante provient sans doute du manuscrit grec utilisé par Sarrazin.

En règle générale, Sarrazin traduit οὐσία non point par *essentia* comme Jean Scot le fait toujours, mais par *substantia* comme l'avait fait Hilduin[1]. Nous touchons là à un principe quasi infaillible de critique textuelle. Chaque fois que dans un manuscrit anonyme, nous nous trouvons en présence d'une version de Denys traduisant οὐσία par *substantia*, nous pouvons conclure qu'il s'agit d'un texte de Sarrazin, la version d'Hilduin se reconnaissant à d'autres signes lexicographiques. Dans la traduction de Scot Érigène, *substantia* correspond au terme grec ὑπόστασις, que Sarrazin traduit par *persona* ou encore par *subsistentia*, par exemple, entre beaucoup d'autres : *N. D.*, ch. IV, *neque substantiam* (ὑπόστασις) *habet malum* (Scot Érigène, *ibid.*, col. 1145 A) = *neque subsistentiam habet malum* (Sarrazin, *ibid.*, p. 374. *Subsistentia* est réservé chez Scot Érigène à la traduction d'ὕπαρξις (*ibid.*, col. 1141 C ; 1148 A) que Sarrazin renonce à réviser et qu'il se contente de rendre tout simplement par οὐσία contrairement à tous ses principes littéraires, avouant par là son souci et son embarras. De la comparaison de ces textes, nous aboutissons donc à certains résultats d'ordre lexicographique dont les « spécialistes de Denys » peuvent apprécier l'importance critique et nous pouvons ainsi nous rendre compte du caractère propre de la révision du texte érigénien par Jean Sarrazin, et comprendre concrètement les principes de révision énoncés par Sarrazin lui-même dans sa lettre *Quoniam prudentiae vestrae* adressée à Jean de Salisbury.

P. G. Théry, O. P.

(A suivre.)

(1) Voir P. Théry, *Études dionysiennes, I. Hilduin, traducteur de Denys*, Paris, Vrin, 1932, p. 34-35.

LE TRAITÉ DE GUILLAUME DE SAINT-JACQUES SUR LA TRINITÉ

Le manuscrit 10.B.8 du Musée Meerman-Westreen à La Haye, comme plusieurs autres manuscrits de cette même collection, vient de l'abbaye bénédictine de Saint-Jacques de Liège. C'est un homiliaire ; il date du XIe-XIIe siècle et ressemble à beaucoup d'autres recueils du même genre. Son intérêt lui vient surtout d'un texte qui, au XIIe siècle, fut ajouté à la suite des homélies : c'est un ouvrage d'un moine de Saint-Jacques, appelé Guillaume, sur la Trinité ; cet ouvrage semble avoir échappé à l'attention des historiens des doctrines et de la littérature latine du XIIe siècle, sans doute parce que le manuscrit qui le conservait était considéré comme perdu. Retrouvé, ce texte mérite d'être présenté.

Il avait été signalé, en 1727, par le dominicain Hyacinthe Van der Meer dans sa *Bibliotheca patriae Leodiensis*, demeurée inédite, dans les termes suivants : « Wilhelmus de S. Jacobo monachum professus est ad S. Jacobum Leodii sub S. Benedicti regula vir pius, eruditus, et pro domo Dei zelosus. Composuit insignem librum de Trinitate quem dedicavit Hernoto abbati Laetiensi »[1]. D'après l'indication donnée par Van der Meer, S. Balau, retraçant l'histoire de *La Bibliothèque de l'abbaye de Saint-Jacques à Liège*, après avoir parlé du « prieur Haimon (de Liessies), décédé dans ce monastère en 1181 », écrit : « Vers le même temps, Guillaume de Saint-Jacques dédie son traité *De Trinitate* à Hernotte ou Helgote, prieur de Liessies, qui occupa la charge jusqu'en 1191 »[2]. Balau a donc daté le traité de Guillaume d'après le terme final de l'abbatiat d'Helgot ; nous verrons qu'il faut plutôt le rapprocher du début de cet abbatiat. Balau n'a pas connu le manuscrit.

Celui-ci figurait dans les anciens catalogues de Saint-Jacques : simplement mentionné dans celui de Lambrechts (1589)[3], il est décrit, sous

(1) Ms. (autographe), Bruxelles, Bibl. roy., 17639, f. 194 ; ms. sommairement décrit par Ch. van HULTEM, *Bibliotheca Hulthemiana*, Gand, 1837, p. 248, n. 84.

(2) Dans *Bull. de la commission royale d'histoire*, LXXI (1902), p. 3.

(3) Ms. Bruxelles, Bibl. roy., 13934, f. 92 : « Guilhelmus de sancto Iacobo De benedictione Dei, et de sancta Trinita(te) G. 2 ».

sa cote G 2, dans le catalogue de Nicolas Bouxhon vers 1667 ; mais le contexte a incité l'auteur à assimiler l'opuscule de Guillaume aux homélies qui le précèdent : « Sermones diuersorum patrum... Item, folio signato 232, Liber siue tractatus siue sermo habitus in octaua Pentecostes de benedictione Dei, et sic incipit : Benedicta sit sancta Trinitas... »[1]. De même les sermons sont seuls mentionnés dans la notice que le catalogue de Dom Basile Ernotte, en 1731, consacre au manuscrit[2]. En revanche, dans le catalogue de Paquot, le ms. est décrit intégralement, et l'opuscule de Guillaume n'est pas oublié[3].

C'est sans doute à cause de l'homiliaire qui le précède que le traité de Guillaume a passé inaperçu aux époques récentes ; seuls les sermons des Pères sont mentionnés dans le fichier manuscrit qui sert de catalogue à la collection Meerman-Westreen, et M. Levisson n'a signalé ni le recueil de sermons — qui présente, de fait, peu d'intérêt — ni ce qui lui fait suite, dans les notices qu'il a consacrées à quelques-uns des manuscrits Meerman-Westreen[4]. Le fait que la description de Bouxhon recouvre exactement le contenu du manuscrit de La Haye prouve que celui-ci est bien l'exemplaire de Saint-Jacques : le traité de Guillaume s'y trouve sous sa forme originale, et peut-être autographe ; d'autres indices confirment cette dernière hypothèse.

Est-il possible de dater l'ouvrage ? Nous disposons à cet effet de trois éléments différents.

Le premier est constitué par le nom même de l'auteur. Celui-ci ne figure pas dans les chroniques, anciennes ou récentes, de Saint-Jacques au XIIe siècle[5]. Il n'est pas non plus sur la liste des *Viri illustres qui ex S. Jacobi coenobio prodierunt* que Martène et Durand ont publiée d'après un manuscrit de Saint-Jacques ; il est vrai qu'on n'y nomme que ceux

(1) Ms. Bruxelles, Bibl. roy., 13993, f. 99.

(2) Ms. Liège, Bibl. Univ., 1432, n. 40.

(3) P. 43, n. 99, de l'exemplaire imprimé, annoté par Wittert, que conserve la Bibliothèque Universitaire de Liège ; je dois ce renseignement à M. J. Stiennon, bibliothécaire à l'Université de Liège, auquel j'exprime ma reconnaissance. — On sait que ce qui subsiste des manuscrits de Saint-Jacques est actuellement dispersé dans plusieurs bibliothèques ; j'ai relevé plusieurs de ces mss à Berlin. Mais la plus grande partie d'entre eux se trouve, actuellement encore, à Darmstadt ; quelques indications à ce sujet sont données par P. Volk, *Baron Hüpsch und der Verkauf der lütticher St. Jakobsbibliothek (1788)*, dans *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, XLII (1925), p. 1-17. Tout ce matériel rendrait possible une étude, qui manque encore, sur le scriptorium de Saint-Jacques. Sur l'histoire du fonds de Saint-Jacques, la dernière contribution est celle de J. Stiennon, *L'œuvre bibliographique d'Eustache de Streax, prieur de Saint-Jacques de Liège (1589)*, dans *Bulletin de l'Institut archéologique liégeois*, LXVII (1949-1950), p. 177-192.

(4) *Handschriften des Museum Meermanno-Westreenianum im Haag*, dans *Neues Archiv*, XXXVIII (1913), p. 505-524.

(5) *Annales Sancti Iacobi minores*, continuation du XIIe siècle, dans *M. G. H., SS.*, XVI, p. 645-650 ; U. Berlière, *Monasticon belge*, II, Maredsous 1928, p. 10-13.

qui ont été « de grands hommes pour gouverner des monastères » : c'est, de fait, une liste d'abbés et d'évêques[1]. Le rôle de Guillaume a été plus modeste. Son nom n'est pas non plus dans les analyses de *Chartes de Saint-Jacques de Liège* qu'a données E. Gachet[2] d'après un manuscrit du XVIIIe siècle[3], ni d'ailleurs dans aucune des pièces du cartulaire de Saint-Jacques[4].

Mais Guillaume a dédié son ouvrage à des personnages dont l'identification peut offrir un second moyen de dater son traité. Il fait allusion à une conférence qu'il donna au chapitre de Liessies en présence des moines et de l'abbé Helgot ; celui-ci occupa le siège abbatial de 1153 à 1191 ; il y avait été précédé par Wédric (1124-1147) et Tiescelin. Liessies avait des possessions dans la province de Liège[5] et n'était pas sans relations avec le clergé de cette ville : au cours d'un conflit avec Ébale de Roucy au sujet du prieuré de Sart-les-Moines, les religieux de Liessies en avaient appelé à l'évêque Albéron de Liège ; saint Bernard, qui se rendait alors à Liège où le pape Innocent II devait rencontrer l'empereur Lothaire le 22 mars 1131, avait conseillé à Ébale de ne plus persécuter les moines de Liessies[6]. En 1147, Gauthier Pulekel, en difficulté avec Liessies, alla, lui aussi, trouver saint Bernard qui voyageait dans le pays de Liège, et cette occasion amena saint Bernard à Liessies[7].

A Liège, Liessies entretenait surtout des relations avec Saint-Lambert, dont le patron était aussi celui de Liessies : le 11 décembre 1143, l'abbé Wédric assista à Liège à la translation des reliques du saint ; l'évêque Albéron lui donna des reliques qui furent ramenées à Liessies le 23 décembre, date à laquelle les moines de ce monastère célébrèrent désormais une nouvelle fête de saint Lambert[8]. Un chanoine de Liège, Nicolas, dédia à Lambert sa *Vie* de saint Lambert[9].

Au siècle suivant, c'est un abbé de Saint-Jacques de Liège, Gérard de

(1) *Voyage littéraire de deux religieux bénédictins...*, Paris, 1717, II, p. 174.

(2) Dans *Bull. com. roy. d'hist.*, IX (1845), p. 19-101.

(3) Ms. 118 de Liège, Bibl. Univ.

(4) Je dois ce renseignement à M. J. Stiennon. — Le cartulaire de Saint-Jacques est conservé aux Archives de l'État, à Liège (Chartrier de Saint-Jacques, 142-181). Guillaume n'est pas davantage mentionné dans le ms. 314 de Darmstadt où, f. 118-139, à la suite d'un exemplaire du XIe siècle des *Moralia*, sont données des indications chronologiques sur Liège et Saint-Jacques.

(5) Cf. J. PETER, *L'abbaye de Liessies en Hainaut depuis ses origines jusqu'après la réforme de Louis de Blois, 764-1566*, Lille 1912, p. 14, 131, 148.

(6) *Anselm. Gembl., M. G. H., SS.*, VI, 383 ; G. HÜFFER, *Der Hl. Bernhard von Clairvaux*, Munster, 1886, p. 230-231 ; BERLIÈRE, *L'ancien prieuré de Sart-les-Moines à Gosselies*, Bruxelles 1890, p. 21-22 ; PETER, *op. cit.*, p. 21-22.

(7) E. VACANDARD, *Vie de s. Bernard*, Paris 1895, II, p. 599 suiv. ; PETER, *op. cit.*, p. 28.

(8) Cf. *Auctarium Laetiense Martyrologii Bedae, AA. SS. Boll.*, mart. II, p. XVII, XXX, XXXIX.

(9) *AA. SS. Boll.*, sept. V, p. 602-603.

Marles, et le prieur du même monastère, que le pape Alexandre IV devait charger de mettre ordre dans l'administration des biens de Liessies[1]. Entre ces deux époques, distantes de plus de cent ans, se situent les relations de l'abbaye de Liessies avec Guillaume de Saint-Jacques : ce moine étranger se trouve à Liessies le jour octave de la Pentecôte, en la fête de la Trinité ; on l'invite à faire une causerie au chapitre, après quoi on lui demande de rédiger ce qu'il a dit.

Nous savons que Liessies, pendant la première moitié du XII[e] siècle, était le lieu d'une certaine activité culturelle et possédait un scriptorium actif. L'abbé Wédric avait construit une excellente bibliothèque et il avait formé des chantres et des copistes[2]. Mais Wédric fut élu abbé de Saint-Waast d'Arras et dut quitter Liessies. Son prieur, Tiescelin, lui succéda en 1147, mais pour six ans seulement. Quand Helgot, moine de Lagny, fut élu abbé en 1153, la situation économique de Liessies commençait à décliner ; les ravages causés par les guerres et la mauvaise administration du nouvel abbé achevèrent de ruiner ce monastère : en 1191, désapprouvé par sa communauté[3], Helgot démissionna[4]. On peut penser que la visite de Guillaume de Saint-Jacques et la dédicace de son traité à l'abbé et aux moines de Liessies se situent à l'époque où les conditions économiques rendaient encore possible une certaine activité culturelle, et où la communauté de Liessies était encore unanime autour du supérieur qu'elle s'était donné.

De fait, les moines qui sont nommés dans la dédicace de Guillaume vivaient à une période plus proche du début que de la fin du long abbatiat d'Helgot. Si tous ne peuvent pas être retrouvés, quelques-uns sont connus. Le prieur Rainaldus ne peut pas être identifié avec certitude dans le cartulaire de Liessies ; mais nous sommes du moins certain qu'il n'était plus en charge en 1173-1176, années pendant lesquelles le prieur de Liessies signe Gislebertus[5], ni même en 1170, date à laquelle le prieur

(1) PETER, *op. cit.*, p. 62-63.

(2) « Abbas autem Wedricus... bibliothecam optimam et pulcherrimam, sicut hodie cernitur, construxit... Suisque temporibus ecclesia uiris saecularibus prudentibus et militaribus non mediocriter fulsit habundauitque scriptoribus et cantoribus diligentia sua enutritis plurisque apud ipsum fuerant strenui atque scientes quam negligentes et idiote », *Chronicon Laetiense* (écrit vers 1204-1205 par un auteur qui a encore connu Wédric), éd. *M. G. H.*, *SS.*, XIV, 498. Deux des copistes de Liessies à cette époque nous sont connus ; cf. *ibid.*, 500, et le *Chronicon Laetiense* du XVI[e] siècle, éd. E. DE REIFFENBERG, *Monuments pour servir à l'histoire des provinces de Namur...*, Bruxelles 1847, VII, 393. Sur les lettres à Liessies à cette époque, cf. M. JACQUIN, *Étude sur l'abbaye de Liessies, 1095-1147*, dans *Bull. com. roy. d'hist.*, LXXI (1902), p. 335-337.

(3) « Partim a monachis impeditus », *Chronicon* de 1204-1205, *loc. cit.*, p. 501-502.

(4) Sur son abbatiat, considéré au point de vue économique et administratif, cf. PETER, *op. cit.*, p. 49-53.

(5) Cartulaire de Liessies, conservé à Bruxelles, Archives du royaume, dans la section « Archives ecclésiastiques », sous le n° 16706, f. 77[v], 103[v], 134.

s'appelle Wilhermus[1]. Quant à l'ancien prieur Werenfridus, que Guillaume de Saint-Jacques présente comme très âgé, il était déjà en charge au temps de Wédric[2] ; il eut pour successeur, toujours au temps de Wédric, le futur abbé Tiescelin[3]. Il signe comme prieur un acte daté de 1142[4] ; si vraiment seul son âge l'a empêché de rester en charge, au point qu'il ait fallu, dès avant 1147, l'y remplacer par Tiescelin, on comprend qu'il devait, au début de l'abbatiat d'Helgot, être déjà, comme le dit Guillaume, un vieillard.

Enfin, dans une charte de 1157[5], nous retrouvons, après celui d'Helgot, trois noms de religieux de Liessies que mentionne Guillaume : ce sont Bouo prieur, Walterus sous-prieur, et Gozuinus ; ce dernier est peut-être le moine du même nom que Guillaume cite ; mais la fréquence de ce nom dans cette région et à cette époque empêche que l'on tire de ce nom aucune conclusion. En revanche Walterus est bien le sous-prieur dont nous parle Guillaume. Bouo, au temps où écrivait Guillaume, n'était donc pas encore — ou n'était déjà plus — prieur ; la première de ces deux hypothèses est la plus vraisemblable.

En effet, un troisième élément de datation est fourni par des allusions de Guillaume à des erreurs qu'il combat. A deux reprises il s'élève contre des novateurs qu'il désigne comme des rationalistes : nous savons que l'excès de confiance dans la raison, au détriment des arguments d'autorité, est ce qu'on reprochait, dans l'entourage de saint Bernard et dans les milieux monastiques, à Abélard et à Gilbert de la Porrée. Une expression attribuée aux novateurs incriminés[6] se trouve dans Abélard[7], à qui Guillaume de Saint-Thierry l'avait déjà reprochée[8] ; mais elle y fait partie d'un contexte doctrinal différent de celui que semble viser Guillaume. En revanche l'affirmation qu'en Dieu, « le Père n'est pas la paternité » est bien dans Abélard[9] ; sur ce point donc, l'erreur combattue

(1) *Ibid.*, f. 139.

(2) D'après les *Chroniques* de Liessies, éd. *M. G. H.*, XIV, 501, et REIFFENBERG, 420.

(3) REIFFENBERG, 422.

(4) F. 147v du cartulaire conservé à Bruxelles ; pièce analysée par JACQUIN, *op. cit.*, p. 382.

(5) F. 143 du cartulaire conservé à Bruxelles.

(6) « Deum... formatum quoddam », f. 232 (voir le texte cité plus bas).

(7) *Introductio ad theologiam*, II, 13, *P. L.*, 178, 1068 D ; 1073 C ; cf. *Theologia christiana*, III, *ibid.*, 1234 B. — C'est dans un ms. de Liessies que le texte complet de la *Theologia* « *Summi boni* » d'Abélard fut découvert par H. OSTLENDER, qui signala le texte dans *Theologische Revue*, 1924, p. 413-414, et le publia dans les *Beiträge zur Gesch. der Philos. und Theol. des Mittelalters*, XXXV, 2-3, Münster 1939 ; cf. *ibid.*, p. XII-XIII. Je décrirai ce ms., et d'autres, dans une note sur *Les manuscrits de Liessies et d'Hautmont*, à paraître dans *Scriptorium*.

(8) *Disputatio aduersus Abaelardum*, III, *P. L.*, 180, 254 D ; cf. aussi S. BERNARD, *De erroribus Abaelardi*, I, 2, *P. L.*, 182, 1056 A ; II, 4, 1058 A-B.

(9) *Theologia christiana*, IV, *P. L.*, 178, 1313, en relation avec l'application à Dieu des notions de « forma » et de « res formata », dont il était déjà question dans les textes mentionnés ci-dessus dans les notes 6-8.

par Guillaume rappelle d'assez près la doctrine d'Abélard. L'un des paragraphes de Guillaume aborde également le problème central de la doctrine trinitaire d'Abélard : le titre même de ce paragraphe emprunte ses termes à l'énoncé de la doctrine d'Abélard.

Mais il est un autre docteur dont les enseignements ressemblent davantage encore aux erreurs visées par Guillaume : Gilbert de la Porrée. Lui aussi nie qu'en Dieu, le Père soit la paternité, affirmation qu'il qualifie d'*error paruulorum*[1]. Les erreurs que Guillaume résume présentent plus d'un rapprochement avec la doctrine de Gilbert de la Porrée, telle qu'elle a été comprise par ses adversaires au concile de Reims de 1148. Voici les deux passages où Guillaume s'exprime contre l'erreur des novateurs :

Quamuis erronei quidam et erroris[2] quidam noui commentores[3] siue commentorum huiusmodi sequaces asserant deitatem non esse Deum nec paternitatem Dei Patrem nec filiationem Filium, sed Deitatem Dei formam, Deum non formam sed formatum quoddam, similiter paternitatem non Patrem sed proprietatem quamdam, nec filiationem Filium, decepti cum nominum istorum aliqua tum creatoris et creatorum maxima dissimilitudine[4].

Supradicti porro caecutientes et dum alii subtiliores censeri uolunt, a lumine ueritatis in suas tenebras recidentes, quia fidem potius ex intellectu quam intellectum ex fide consequi sperauerunt, astruunt quidem non deitatem esse uel rite dici Deum, sed Deum aliquatenus deitatem, sed hoc ipsum per emphasim id est per expressam locutionem et ita figurate uel improprie, uelut aliquem sapientissimum appellari ipsam sapientiam[5].

Il suffira de comparer ces deux passages avec les textes où Geoffroy d'Auxerre[6] et saint Bernard[7] parlent de Gilbert de la Porrée, et avec la profession de foi du concile de Reims[8], pour constater que c'est bien de la même doctrine qu'il s'agit.

(1) *In librum de praedicatione trium personarum*, *P. L.*, 64, 1302 D-1303 A.

(2) *In cod.:* erronis.

(3) *Sic in cod.*

(4) F. 232. Plus loin les novateurs sont désignés comme suit : « Propter nonnullos qui fidem sola ratione metiuntur », f. 238v.

(5) F. 232v.

(6) « Forma ponebatur in Deo, qua Deus esset et quae non esset Deus... Deus est ueritas, Deus est sapientia caeteraque eiusmodi emphaticas esse tradebat, ac si de homine diceretur : Tu quantus quantus totus sapientia es... », *Contra Gilbertum Porretanum*, 6, *P. L.*, 185, 597 ; cf. 45-46, *ibid.*, 611 ; 54, *ibid.*, 614 ; 64, *ibid.*, 617.

(7) « Recedant a nobis, charissimi, recedant nouelli, non dialectici sed haeretici, qui magnitudinem qua magnus est Deus... sed ut sapientiam qua sapiens..., postremo diuinitatem, qua Deus est, Deum non esse impiissime disputant », *In Cant.*, LXXX, 6, *P. L.*, 183, 1169, et la suite.

(8) « Credimus et confitemur simplicem naturam diuinitatis esse Deum, nec aliquo sensu catholico posse negari quin diuinitas sit Deus et Deus diuinitas. Si uero dicitur : Deus sapientia sapientem..., credimus non nisi ea sapientia, quae est ipse Deus, sapientem esse », MANSI, XXI, 712 (DENZINGER-UMBERG, 389). Dans le récit du concile de Reims et de la condamnation de Gilbert de la Porrée qu'a laissé Geoffroy d'Auxerre reviennent les mêmes expressions que dans les textes cités ci-dessus : « Illam quoque similitudinem locutionis emphaticae procul esse a Deo nec sicut quilibet hominem

Tout porte donc à dater l'écrit de Guillaume avant 1170, date où le prieur de Liessies s'appelait Wilhelmus et non Rainaldus ; probablement aux environs de 1157, date où le sous-prieur s'appelait Walterus ; plus probablement entre 1153 et 1157, dans les premières années de l'abbatiat d'Helgot, à une époque où l'ancien prieur Werenfridus vivait encore, bien que très âgé et où la condamnation de 1148 était encore d'une certaine actualité[1].

L'opuscule de Guillaume est un témoin de la répercussion qu'eut l'enseignement de Gilbert de la Porrée. C'est aussi un témoin de l'attitude des milieux monastiques dans le mouvement théologique du XIIe siècle : il représente ce qu'on a appelé les « tendances mystiques » par opposition aux « tendances rationalistes »[2]. Le plan de l'ouvrage est, par lui-même, révélateur à cet égard. Dans un prologue, Guillaume rappelle les circonstances qui lui donnèrent l'occasion d'écrire, après son retour de Liessies. Puis il annonce le titre de sa « spéculation » : il y identifie la « trinité déifique » avec la « bénédiction de Dieu »; de fait, il s'agira autant, dans les pages qui suivent, de la Trinité elle-même que de la façon dont Dieu bénit les créatures et dont celles-ci bénissent Dieu. Le thème, donné aussitôt, est en effet emprunté à la liturgie de la fête de la Trinité : les mots de Trinité et de bénédiction y sont associés dès l'abord ; il est accompagné d'une « invocation » qui rappelle les invocations dont Jean de Fécamp accompagne toujours sa « spéculation » trinitaire[3].

Dans une première partie (2-15), Guillaume rappelle quelques notions philosophiques. Il énonce le principe traditionnel : « Quaecumque Dei sunt Deus sunt » et le justifie par des arguments d'autorité empruntés

sapientia sua dicitur... », début du résumé du discours de s. Bernard contre Gilbert, *P. L.*, 185, 588 ; cf. aussi *ibid.*, 589 D-590 A. Guillaume de Saint-Jacques semble avoir connu non les textes eux-mêmes de Gilbert, mais ce qu'on en disait à la suite du concile de Reims.

(1) C'est également entre les années 1152-1160 que ROBERT DE MELUN abordera les problèmes trinitaires soulevés par Abélard et Gilbert de la Porrée, éd. R. M. MARTIN, Louvain 1947, p. 274 ; sur la date, *ibid.*, p. VI. Il faut cependant remarquer que le *Liber de uera philosophia* écrit par un disciple de Gilbert de la Porrée contre s. Bernard et Pierre Lombard fut composé après 1179 ; cf. P. FOURNIER, *Études sur Joachim de Flore*, Paris 1909, p. 87-86, et F. VERNET, dans *Dict. théol. cathol.*, art. « Gilbert de la Porrée », col. 1356. Je présenterai ailleurs un nouveau témoin inconnu du regain d'actualité que connut le porrétanisme vers après 1180, et à l'occasion duquel s'affrontèrent, une fois de plus, la tendance « monastique » et la tendance « scolastique ».

(2) Ces expressions sont d'A. MICHEL, art. « Trinité », dans *Dict. de théol. cathol.*, XV (1947), col. 1713 et 1717. Guillaume de Saint-Jacques est un représentant des tendances intellectuelles que j'ai rappelées dans *Analecta monastica*, I (1949), p. 1-20, Introduction : L'humanisme bénédictin du VIIIe au XIIe siècle.

(3) Ainsi que je l'ai montré dans *Un maître de la vie spirituelle au XIe siècle : Jean de Fécamp*, Paris 1946, IIe partie, ch. I : Connaissance et invocation, p. 53-81. — Dans l'analyse qui suit, les numéros placés entre parenthèses renvoient aux numéros des paragraphes qui leur correspondent dans la table des titres qui sera donnée plus loin.

à saint Augustin, à saint Hilaire et à Boèce (3) ; saint Augustin est le docteur le plus invoqué (4-6). Cependant la raison n'est pas contraire à la foi : rien ne s'oppose à ce que, à l'exemple des Pères, on tâche à comprendre et à justifier par la raison la foi que l'autorité transmet[1]. Quelques distinctions sur la singularité et l'individualité de la Trinité (8) permettent de poser la question de savoir comment certaines propriétés peuvent être énoncées au sujet de Dieu (9) ; la réponse est : « Nulla de Deo praedicentur accidentaliter » (10). En particulier la puissance, la bonté, la sagesse appartiennent d'une manière substantielle à chacune des trois Personnes (11). Au contraire, des « trinités » diverses ne peuvent être attribuées à la créature que selon ses accidents, et parce que ces accidents sont multiples (12) : la créature ne peut pas posséder, comme Dieu, une trinité de personnes (13). On objectera : « Si tres sunt personae in Trinitate, tres quoque ibi erunt rationales naturae indiuiduae substantiae » (14) ; quelques définitions et distinctions permettent de réduire cette difficulté (15).

Après ces préambules philosophiques commence la partie la plus développée du traité (16-47) : elle consiste en un exposé sur Dieu et la façon dont les anges et les hommes peuvent le contempler et le bénir. Un paragraphe de transition rappelle que le véritable but de l'opuscule est de traiter du culte rendu à la Trinité :

> Nunc propositi consequentia, immo necessitas, exigit quod *(sic in cod. pro* quo *ut uid.)* tandem de benedictione tantae tamque super diuinae trinitatis eiusdemque semper indiuiduae unitatis quae suggesserit ipsa uobis, oratione et examinationis censura nos iuuantibus, conemur euoluere, quatinus in calce operis ad eius consummationem de annua et singulari eiusdem sanctae trinitatis in ecclesiasticis officiis celebri et celebranda digne memoria ualeamus aliqua subtexere (16).

Viennent d'abord (17-23) des notions préliminaires sur ce qu'est la bénédiction. Se référant à ce qu'il a dit plus haut (12), Guillaume rappelle que la « bénédiction » peut être attribuée à Dieu et à la créature en de multiples sens (17). De quelle « bénédiction » est-il ici question ? Guillaume la définit :

> Quid est igitur, secundum haec, benedictio Dei ? Quasi bene actio. Declara : quando scilicet uelut actiue dicitur in Deo seu passiue in creatura. Benedictio Dei est incrementi spiritualis aut carnalis aut alterius corporalis gratuita largitio (18).

Il y a une différence entre « benedictus, quasi bene actus » et « beatus, quasi bene auctus » (19) ; Guillaume l'explique (20). Quand Dieu bénit, la Trinité se manifeste :

> Gratia praeueniens, gratia cooperans, gratia subsequens ; gratia donum solummodo, gratia donum et meritum, gratia praemium. Primum a Deo tantummodo, secundum nostrum cum Deo, tertium Deus ipse in nobis (21).

Il y a bénédiction de Dieu, d'une manière passive, dans la créature, quand Dieu la bénit (22). L'homme, de son côté, peut bénir une créature en lui décernant des louanges ; il peut aussi se bénir lui-même ! « Benedicit

aeque et homo seipsum Deo obediendo in omnibus, Deum et proximum ordinata caritate diligendo, benedicit se sanctae crucis impressione » (23).

Il est temps d'en venir au fait : « Veniamus tandem, duce gratia sanctae Trinitatis, ad fastigium disputationis seu speculationis huius. Quo igitur omnium modorum benedicta refertur sancta Trinitas ? ». Le problème n'est pas facile ; il faut chercher encore, et prier : « Deus humilitatem nostram, quaeso, ad haec non asperneris » (24).

Dieu se bénit lui-même, dans sa vie trinitaire (25), en ce que les trois Personnes divines se rendent témoignage réciproquement (26-27). Les mystiques et les bienheureux contemplent cette vie trinitaire, car la contemplation qu'on peut avoir de Dieu dès ici-bas est un commencement de celle des bienheureux (28) et des anges : certains de ceux-ci, surtout, selon Denis, contemplent Dieu de plus près que les autres (29-31). Déjà les saints leur sont, en quelque sorte, assimilés (32). Mais dès maintenant nous pouvons bénir Dieu :

Quapropter merito decantatur in ecclesia cum plausu et uotiua aggratulatione ab expectantibus et spe iam praesumentibus benedictionis tantae participium : *Benedicta sit sancta Trinitas* non modo ut (*inter lin.* quasi) a nobis, quod ad eam nihil est, siue ut a summis etiam beatorum spirituum ordinibus, quod ad ipsam quoque perexile est, potest benedici, sed ut a seipsa, per seipsa, in seipsa benedicta est id est bene et superexcellenter ens, uiuens, agens, cui nihil est aliud esse quam uiuere et quidlibet quantum in ea est agere, unde etiam ei nihil accidere profitemur (33).

La Trinité est sainte et sanctifiante : « sancta in se, sanctificans omnia » (34). Pour expliquer en quel sens on peut distinguer, pour les bénir, « la Trinité » et « l'Unité indivise » de Dieu, Guillaume revient sur quelques notions spéculatives (35-36). Mais il ne se livre à ces pensées qu'avec révérence ; il recommande qu'on le fasse avec un cœur pur :

Hoc solum ammonere sufficiat ut ad ipsum reuelemus cor nostrum id est tale faciamus ne confundamur esse reuelatum illi cui omnia patent et nos, uelimus nolimus, ne illud aduersum nos reuelet quando, iuxta ueritatis discipulum, iudicare ueniens reteget abscondita tenebrarum et manifestabit consilia et intentiones cordium (35).

Les derniers paragraphes de cette partie de l'exposé précisent dans quel état de mortalité l'homme se trouve actuellement (37) et reviennent sur la légitimité des divers noms divins qu'on peut donner à l'unique Créateur (40).

De ces considérations il ressort que l'on est pleinement fondé à célébrer une fête en l'honneur de la Trinité : les six paragraphes qui terminent le traité proprement dit concernent la légitimité de cette fête, le temps et le jour où il convient de la célébrer, enfin la vraie façon de bénir la Trinité, qui est de vivre dignement (40-45).

Le dernier paragraphe (46) traite rapidement d'une question qu'Abélard avait, lui aussi, soulevée au sujet du texte de saint Paul : *Deus uult omnes homines saluos fieri* (*I Tim.*, II, 4). A l'objection qu'on peut tirer de ce texte contre le fait que tous les hommes ne soient pas

sauvés, Guillaume répond par l'autorité de saint Augustin, puis par une distinction : « Justitia nempe uniuersalis est, gratia excepta uel exceptrix ». Beaucoup sont appelés par la justice, mais peu sont sauvés par la grâce. Et le tout s'achève sur un rappel de ce qui fait l'unité de tout l'exposé : la légitimité de la fête de la Trinité :

Nos inquam benedicamus Deo tam uita quam ecclesiasticae institutionis (*inter lin.* quoque) consuetudinis executione quae, cata beatum Augustinum, pro lege tenenda est[1], ut ab ipso Domino benedici mereamur benedictione qua saluos facit sperantes in se, et spirituali iocunditate et officio sollemni tempore congruamus leuantes faciem mentis ad contemplandam fide, spe praesumendam, caritate amplexandam, maiestatem, uirtutem, decorem sanctae et indiuiduae Trinitatis, largiente ipsa, cui est honor unus, par gloria, imperium perpes, ante saecula et nunc et super omnia quae dici possunt saecula saeculorum. Amen.

La fête de la Trinité avait été célébrée pour la première fois à Liège au xe siècle, au temps de l'évêque Étienne (903-920)[2]. Elle ne devait pas se répandre sans résistance. L'auteur du *Micrologus*, qui est peut-être Bernold de Constance († 1100)[3], après avoir rappelé l'origine de la fête, affirme que l'office liégeois est « repoussé par le Siège Apostolique » ; en particulier, le pape Alexandre II († 1073) avait donné le motif de cette attitude :

Vnde piae memoriae Alexander papa de hac re inquisitus, respondit iuxta romanum ordinem nullum diem specialiter ascribi debere sollemnitati sanctae Trinitatis, sicut nec sanctae unitatis, praecipue cum in omni dominica, immo quotidie, utriusque memoria celebretur[4].

C'est dans les termes ainsi posés que Guillaume de Saint-Jacques aborde la question de la légitimité de la fête de la Trinité :

Restat intueri de tempore seu die solemni sanctae Trinitatis et causa eius. Cum officia dominicalia per annum magis (integrum *cancell.*) resonent unitatem dominicam, licet dominicae nuncupentur, siue a Domino Patre qui misit et suscitauit Filium, siue a Domino Filio qui die hoc resurrexit seu a Domino Spiritu Sancto qui die hoc missus est, siue a tota sancta Trinitate quae prima die mundum condidit et lucem potissimum spiritualem, non totiens (tamen *add. in marg.*) distinguuntur personae quotiens nominatur Deus aut quotiens personat unitas diuinitatis sed rarius multo et sub uelamine, uidetur proinde fuisse opere pretium et salutare, tempore praesertim gratiae quo ablatum est uelamen, aliqua solemni memoria recoli, saltem annuatim, tam discretam tamque unicam et solam, non solitariam, sanctae Trinitatis adorandam cunctis superexcellentiam (41)[5].

(1) *Epist. XXXVI*, I, 2.

(2) Sur les origines et l'histoire de la fête, voir A. Auda, *Étienne de Liège*, Bruxelles 1923, p. 67-84.

(3) D'après G. Morin, dans *Rev. bénéd.*, VIII, *M. G., SS.*, VII, 200 (1891), p. 385-395, et S. Bäumer, dans *Neues Archiv*, XVIII (1893), 429-446.

(4) On voit que Guillaume de Saint-Jacques garde au dimanche sa signification traditionnelle ; voir les textes rassemblés par J. Hild, *Dimanche et vie pascale*, Turnhout-Paris 1949.

(5) *Micrologus*, 60, *P. L.*, 151, 1020 A.

Mais une fois admis le principe de la fête, quand faut-il célébrer celle-ci ? Certains avaient pensé qu'il fallait la placer à la fin de l'année liturgique[1]. Si on voulait la placer le dimanche après la Pentecôte, ne portait-on pas préjudice à la solennité du Saint-Esprit ? Car certains, comme Bernold de Reichenau († 1048), considéraient que tel était l'objet du dimanche qui suit la Pentecôte :

Baptismus uero neophytorum, quamuis in sabbato agatur, ad illum baptismum pertinet quem apostoli acceperunt in die sancto Pentecostes, cuius octaua est dies dominica sequens, quam solemus appellare octauas Pentecostes... Celebratur per septem dies opus septiformis Spiritus, et octaua die consummatio et declaratio et glorificatio eiusdem operis... Itaque sicut celebrauimus maiestatem Spiritus Sancti in Pentecoste, celebremus et in octauis eiusdem festiuitatis...[2].

Guillaume de Saint-Jacques répond à cette objection :

Nullum uero tempus magis uisum est congruere tam sanctae discretioni tamque discretae dispositioni quam id quidem quo discretissime fides nostra distincta est ab apostolis ipsius fidei principibus Sancto Spiritu corroboratis et iussis praedicare et dare baptismum, conferentem omnimodam remissionem peccatorum per nomen et uirtutem et gratiam Patris et Filii et Spiritus Sancti. Atqui nec celebritas Spiritus Sancti uidetur necessario exigere octauam, cum septiformis, non octiformis et sit et habeatur ipse Spiritus Sanctus. Quod tamen non obtendimus improbando iugem et tunc, si placet, specialem memoriam eiusdem Spiritus Sancti. Sed potest fieri secundario per se, Sanctae Trinitatis, in qua nihilominus principaliter et illa comprehenditur. Sicut enim apostoli Spiritu Sancto debriati carnalibus eduliis plus solito deinceps abstinuisse creduntur et allegantur, quod et ieiunio infra Pentecosten ipsam *(sic in cod. pro* ipsa *ut uid.)* quatuor temporali discretius (*inter lin.* solito) siue (*inter lin.* etiam) diffusius representare perhibetur sancta ecclesia, sic et fidem quam tunc fidentius, omni sublato timore, praedicando confirmarunt tunc quoque maxime recolere debemus celebrando solemniter uenerandam et adorandam semper Trinitatem perfectissimam (42)[3].

Enfin on pourra demander pourquoi il y a lieu de célébrer le mystère de la trinité de Dieu plutôt que celui de son unité. Guillaume de Saint-Jacques énumère plusieurs motifs, en particulier la nécessité d'affirmer le mystère de la Trinité :

Nos uero in fide recta, spe firma, caritate robusta, tantae patrum orthodoxorum dispositioni concordantes exemplumque religioni set feruoris eorum firmiter retinentes non attendamus quod quidam ante nos dixerunt, scilicet non magis (*inter lin.* sanctae) Trinitati singularem ascribi debere sollemnitatem uel officium quam sanctae unitati. Vt enim prolixitatem ratiocinationis plurimorum quae super hoc responderi argute possent, quodam compendio declinemus (1ª *m.* declinamus) :

Primo, in Trinitate unitas, quae idem uel eadem est, intelligitur, et sic quod Trinitati, hoc unitati eidem existenti deputatur et exhibetur.

Deinde unitas substantiae uel essentiae in omni re creata, unitas personae in uniuersa rationali, trinitas personalis in Deo tantum consistit. Ideo nimirum proba-

(1) Comme dans l'Antiphonaire publié dans *P. L.*, 78, 721.

(2) *De officio missae*, III, *P. L.*, 142, 1063.

(3) Dans le paragraphe 43, Guillaume rappelle que c'est après la Pentecôte que les Apôtres, avant de se séparer, composèrent le symbole qui porte leur nom ; sources et témoins de cette idée indiqués dans *P. L.*, 219, 919.

biliter et discrete tam ratio quam usus rationabilis (1ª *m.* rationalis), utpote a ratione proficiscens, ad differentiam indiscretionis siue imperfectionis creatorum et creatoris personalem discretionem discretamque perfectionem intimandam, creatura quaelibet, una semper, nunquam trina, creator uero licet nunc unus, nunc trinus aeque propemodum, trinitas tamen celebrius et frequentius quam unitas nuncupari solet.

Praeterea, sicut ante latis *(sic in cod. pro* satis *uel* late *ut uid.)* significatum claruit (1ª*m.* est), caetera officia dominicalia, quibus non tam liquido aut frequenter inserta est diuinitatis discretio personalis, magis (ut ita dicam *cancell.*) unitati diuinae (uel *cancell.*), si ita dicendum est cum eadem sit, quantum ad uerborum discrepantiam, addici uidentur quam Trinitati.

Postremo solemnis haec memoria siue pensum seruitu *(sic in cod. pro* seruitutis *ut uid.)* Trinitati dominicae exhibiti non separatim quamlibet feriarum sed a dominica ingrediens, ut quaeuis alia dominica ab aliis officiis dominicalibus in hoc non dissonans, totum obtinet sequentem hebdomadis curriculum. Qui *(sic in cod. pro* quod *ut uid.)* ergo rationi obuium esse contendetur aut obtinebitur si quatenus ui et causa et cuncta ad se inuicem eatenus et hoc officium (1ª *m.* om.) nomine seu titulo a caeteris discerni perpendetur.

Dans la seconde moitié du XIIe siècle, peu de temps après que Guillaume eût composé son opuscule, le pape Alexandre III mentionnera l'usage de célébrer la fête de la Trinité en l'octave de la Pentecôte, mais sans le désapprouver comme l'avait fait Alexandre II[1]. La légitimité de la fête était donc beaucoup moins contestée. Il est difficile de savoir dans quelle mesure Guillaume avait contribué à ce progrès. Dans son « appendice » à son traité, il s'était soumis au jugement de plus sages que lui ; il avait cependant prévu que son ouvrage connaîtrait une certaine diffusion et avait demandé qu'on le copiât correctement[2]. Son opuscule, dans lequel la prière se mêle sans cesse à la recherche, l'*inuocatio* à la *speculatio*, laisse du moins entrevoir que les controverses soulevées par les doctrines d'Abélard et de Gilbert de la Porrée ne furent peut-être pas sans répercussions dans le domaine de la liturgie[3].

(1) JAFFÉ-WATTENBACH, *Regesta Pontif. roman.*, n. 14109, date ce texte entre les années 1159-1181 ; texte dans FRIEDBERG, *Corpus iuris canonici*, II, *Decretales*, col. 271 (2×2,9).

(2) Dans les marges et entre les lignes se trouvent des corrections qui, pour certains passages, sont assez nombreuses ; dans les marges inférieures et supérieures se trouvent des additions successives et parfois longues. Toutes ces additions et corrections sont d'une écriture moins soignée que celle du texte, mais contemporaine. Il semble qu'on soit là en présence de l'original que Guillaume de Saint-Jacques a revu et annoté après l'avoir « dicté ». On a donc ici un exemple des trois étapes de la rédaction : le discours fut prononcé à Liessies, puis dicté (c'est-à-dire écrit) à Liège, puis revu et mis au net par Guillaume. — Les corrections sont laissées ici à leur place dans le texte pour qu'on puisse mieux juger de la façon dont celui-ci se présente dans le ms, f. 232-239.

(3) Avant le milieu du XIe siècle, les documents sont muets sur la date de la fête de la Trinité à Liège. « Nous avons tout lieu de croire à la fixation première de cette fête au dimanche dans l'octave de la Pentecôte », écrit A. AUDA, *op. cit.*, p. 84. Rupert de Deutz, dans son *De diuinis officiis* écrit en 1111 à Saint-Laurent de Liège, suppose encore que la fête est célébrée le premier dimanche après la Pentecôte, l. I, c. 1, *P. L.*, 170, 293-294. A Liège au XIIIe siècle, au moins après 1232, la fête de la Trinité était fixée au premier dimanche après la Pentecôte, lequel était à la fois *octaua*

PROHEMIVM MAGISTRI WILLELMI DE SANCTO JACOBO LEODII IN OPVS SEQVENS. Sedit aliquotiens uenerabilitati religionis uestre, Domine mi Helgote abba Letiensis, Rainalde prior, exprior impossibilitatis et senii gratia Werenfride, G[u *in marg.*] altere supprior, Bouo Goszuine [e *erasum; inter lin.* : gemine], Iohannes [*inter lin.* pariles], Babole, ceteraque dominorum meorum fratrum Letiensium sancta unanimitas, uerba exhortatoria in communem frugem [*inter lin.* salutis] animarum de fistulula nostre ariditatis mediastine et capitulariter exstillata haurire. Occasionem interim exhorta [h *exsponct.*] de quodam exhortationis nostre proloquio, die uidelicet octauo pentechostes [ac *inter lin.*] quando solempne est quibusdam non contempnende aucto-ritatis ecclesiis memoriam sancte Trinitatis solempniter agere, de officio inscrutabilis et inscrutabiliter sancte eiusdem Trinitatis habito, subiit uestrum nonnullis et peruenit usque ad sententiam me commonefacere quatinus uel omnia uel quedam ex uerbis nostris tunc quoque ammonitorie in medium prolatis, ut queque nota minus aut magis usui futura uiserentur perpetuitate scripti memorie curarem transferre. Verum aliqui priuata sibi, alii communia, hec fieri diuersis rationum uel intentionum finibus deposce-bant. Ego autem commune bonum melius fore iudicans, deliberatione tamen mecum inita, quia hic pudor latere, inde amor prodesse, et hoc pluribus, uellet si ualeret, tandem inpulsu et petitione cuiuspiam, mediastina clandestinis preferens, (*inter lin.* nonnulla etiam collatis additurus] proposito operi tale dedi auspicium.

TITVLVS. Benedictione Dei incipit speculatio domni Guilelmi benedictionis diuine concupitoris de eadem nunquam dehabita semperque tamen exquirenda benedictione Dei, id est deifice Trinitatis.

INCIPIT TRACTATVS. (1) THEMA VEL SVMMA CVM INVOCATIONE. *Benedicta sit sancta Trinitas atque indiuisa unitas ; confitebimur ei quia fecit nobiscum misericordiam suam*[1]. Primo igitur uotiue sit comprehensum in commune precibus nostris ut sancta et innominabilis Trinitas adiutorium suum prestare et aspirare nobis dignetur, quatinus pro captu humano digne ipsa cogitare, digne ipsa sancteque fidei catholice idonea, nobis item consone, proximorumque saluti accommoda effari ualeamus. Ades itaque uirtus benigna, lux mentium, auctor nature, conseruator et defensor eiusdem, attingens a fine summorum usque ad finem imorum fortiter omnia continendo suauiterque uniuersa disponendo. Que mortalis hebetudinis caliginem detergens ad inuisibilia tua, sobrie tamen et huic propositioni congrue ac salubriter, per fidem et intellectum continenda, amanda, loquenda, interioris hominis aciem sustollere ac dirigere non indignum ducas.

(2) DE PRINCIPALI TRINITATE ET OMNIVM CREATRICE.
(3) CONTRADICTIO ERRONEE SENTENTIE.
(4) ITEM CONTRA EVMDEM ERROREM.
(5) ITIDEM OPPOSITIO EIVSDEM ERRORIS PEREMPTORIA.
(6) ITIDEM OPPOSITIO EX BEATO AVGVSTINO.
(7) RATIONEM FIDEI PARTIM CONGRVERE PARTIM SEQVI PARTIM PRECEDERE.
(8) DE SINGVLARITATE ET INDIVIDVALITATE SANCTE TRINITATIS.

Pentecostes et *festum Trinitatis* ; mais, en fait, la solennité était reportée au dimanche suivant, c'est-à-dire au deuxième dimanche après la Pentecôte : de la sorte l'octave de la Trinité précédait la fête au lieu de la suivre ; cf. AUDA, *op. cit.*, p. 84-87 ; E. SCHOOLMEESTERS, *Les statuts synodaux de Jean de Flandre, évêque de Liège, 16 février 1288*, Liège 1908, p. XLIV et 13-17 ; C. LAMBOT et I. FRANSEN, *L'office de la Fête-Dieu primitive*, Maredsous, s. d., p. 11, n. 1. Guillaume de Saint-Jacques non seulement ne suppose pas cette pratique, mais s'y oppose formellement. A. Auda n'a pas mentionné Guillaume de Saint-Jacques ; l'antienne *Benedicta sit sancta Trinitas*, qui sert de thème au traité de Guillaume, ne figure pas non plus parmi les textes de l'office liégeois de la Trinité qu'a publiés A. Auda.

(1) Introit de la messe *De sancta Trinitate*, inspiré de *Tobie*, XII, 6.

(9) Antipophora.
(10) Qvaliter predicentvr aliqva de deo.
(11) Qvare dicatvr specialivs pater potentia, filivs sapientia, spiritvs sanctvs benignitas.
(12) De mvltiplici trinitate creatvrarvm.
(13) Qvod nvlla creatvra trina sit in personis sed devs solvs.
(14) Obiectio de personis dei et sententia philosophorvm de persona.
(15) Diffinitiones persone in trinitate dei.
(16) Accessvs ad svmmam specvlationis libri hvivs.
(17) Qvod benedictio mvltiphariam accipiatvr tam in creatore qvam in creatvra.
(18) De benedictione dei active.
(19) Qvid sit benedictio dei.
(20) Expositio precedentivm.
(21) De trinitate trinitatis.
(22) De benedictione dei qvasi passive sev creatvre active.
(23) De benedictione hominis in se vel alivm.
(24) Inqvisitio qvonam modo sit benedicta sancta trinitas.
(25) Fastigivm pene totivs dispvtationis hvivs id est qvomodo sit benedicta sancta trinitas.
(26) De testimonio patris et verbi et spiritvs sancti qvod dant in celo.
(27) Quod benedictio sancte trinitatis in se sit testimonivm ipsivs in se.
(28) Qvalis modo est et qvalis in fvtvro erit contemplatio sanctorvm.
(29) De contemplatione trivm angelicarvm hierarchiarvm et ordine earvm.
(30) Qvare inaccessibilis dicatvr sancta trinitas.
(31) Item expressivs. De contemplatione angelorvm.
(32) De paritate fvtvra sanctorvm cvm angelis et eisdem ordinibvs vel hierarchiis.
(33) Qva spe qva iocvnditate cantetvr : benedicta sit sancta trinitas.
(34) Qvaliter sancta sit beata trinitas.
(35) De invisibilitate creatoris et divisione creatorvm.
(36) Item de eodem et qvam ob differentiam dicatvr sancta trinitas et indivisa vnitas et cvr sic benedicatvr.
(37) Interpositio trivm statvvm.
(38) Item de divisione creatvre.
(39) Item de indivisione creatoris et diversitate nominvm eivs.
(40) De confessione dei et misericordia eivs.
(41) De solemnitate vel solemni officio sancte trinitatis.
(42) De tempore idoneo eivsdem.
(43) De symbolo apostolico.
(44) Cvr sancte trinitati magis qvam vnitati ascribatvr solemne officivm.
(45) Adhortatio ad vitam et consvetvdinem bonam.
(46) Ratio qvare reliqvie pavci de massa hvmani generis salventvr. Adiectio non preterevnda. De eximiis exigua hec ita disserta sint ut de eisdem eximiis eximia docenti non prescribant aut preiudicant sed illum ultro sequantur, et si qua in eis maxime que fidei repugnent inuenta, quod absit, catholice et benigne corrigantur, nobis quoque gratificantibus correctori obnoxie cedant. Volumus tamen non aliter hec fieri nisi cum scientia et timore iudicii futuri, obsecrantes ut exemplum quoque ab exemplari correctissimo transferatur, punctetur et corrigatur, insuper et hec ipsa adiectio cum obsecratione sua nouissime addatur.

Benedictione dei explicit liber de benedictione dei.

J. Leclercq.

SOME LATIN COMMENTARIES ON THE SAPIENTIAL BOOKS IN THE LATE THIRTEENTH AND EARLY FOURTEENTH CENTURIES

I

A contemporary of St Thomas

In a recent paper I studied the tradition of teaching on the Sapiential Books of the Old Testament as it developed in the faculty of theology at Paris in a period roughly covering the first three quarters of the thirteenth century[1]. Such a study must necessarily be exploratory rather than systematic at present, given the nature of the material. The commentaries are nearly all unprinted ; the manuscripts are scattered and raise complex problems of authorship. Nevertheless, certain facts emerged clearly. The masters who lectured on Proverbs and Ecclesiastes in this period, whether they were seculars or Friars Preacher or Minor, showed an increasing interest in natural science, philosophy and politics. The book of Proverbs especially, on account of its contents, stimulated the teacher to discuss political questions. The same book, for reasons which are less easily discernible, seemed to strike him as particularly in need of textual criticism and correction. My aim in this paper is to follow the trail a little further, to ask whether the successors of our thirteenth-century teacher carried on his tradition. If they did, then what changes, if any, did they introduce into it?

It will be useful as a beginning to bring forward a few fresh examples of references to natural science and political theory found in a postill on Proverbs belonging to the period 1250-1270. We know that the author was probably a Paris Dominican. His identity is examined in an appendix[2]. The postill exists in two versions, which may or may

(1) 'Some Thirteenth-Century Commentaries on the Sapiential Books', *Dominican Studies*, II (1949), 318-355, III (1950), 41-77, 236-274.

(2) See below, p. 125 I call him 'John of Varzy' in inverted commas, to signify my uncertainty.

not be due to the same author. The comments to be considered here occur only in the version which I am calling 'version B'. There are two copies, MSS *Paris, Bibl. nat. lat.* 15,573, foll. 32-155v, and 464, foll. 1-283v.

The text of chapter viii of Proverbs suggests to the postillator two comments which will serve as illustrations of the new trends in exegesis. The first, on Prov. viii, 11, shows his anxiety to link up the teachings of 'Solomon' with the *data* of natural science. He takes the text viii, 11, *et omne desiderabile ei* (i. e. sapientiae) *non potest comparari*, as an amplification of iii, 16, *Longitudo dierum in dextera eius, et in sinistra eius divitiae et gloria.* The three gifts enumerated in the text, long life, riches and glory, refer to the three things which man desires on account of his triple nature, vegetable, sensible, rational :

> *Et omne desiderabile etc*, quantum ad triplex concupiscibile : vegetabile, sensibile, rationale, sicut expositum est supra (capitulo) iii, *longitudo dierum;* ecce vita, quam appetit vegetabilis ; *et in sinistra eius divitie*, quas desiderat concupiscibilis ; *et gloria*, quam desiderat rationalis (MS *lat.* 464, fol. 53v).

This is quite characteristic. William of Alton O. P. makes use of a similar type of distinction to explain the meaning of *labor inutilis* in his comment on Ecclesiastes i, 3[1].

The second comment is made on a text which had always been a favourite with political theorists : *Per me reges regnant, et legum conditores iusta decernunt; per me principes imperant, et potentes decernunt iustitiam* (Prov. viii, 15-16). Our postillator naturally points to the divine source of political authority, as stated by 'Solomon' ; but he goes on to relate it to the concept of hierarchy, quoting the Pseudo-Dionysian *De celesti hierarchia* and seizing upon the opportunity to set the ecclesiastical power above the secular :

> *Potentes decernunt iustitiam :* ecce officium potentum, quia bene dicitur Deuteronimo : iuste quod iustum est iudicate[2]. In utraque istarum potestatum bene est conformare ierarchiam humanam. Ierarchia enim est ordo divinus, id est potestas ordinata, scientia et actio. Ad quamlibet enim ierarchiam sive ad omnem sacrum principatum pertinent ista tria : potestatis auctoritas, scientia et actio sive executio. Potestas in ecclesiastica ierarchia tangitur ubi dicit *reges*, scientia ubi dicit *legum conditores*, actio ubi dicit *regnant, iustitiam decernunt.* Potestas in seculari tangitur cum dicit : *Per me principes*, quod maius est quam reges, quia potestas ecclesiastica est super secularem, scientia ubi dicit *decernunt*, actio ubi dicit *imperant.* Ordinatio autem utriusque potestatis tangitur utrobique per hoc quod dicit *per me* (*ibid.*, fol. 55).

The source of this comment may well be Hugh of St Victor's exposition of the *De celesti hierarchia.* Our postill is using the translation of Pseudo-Dionysius by John the Scot, which Hugh had expounded, not the trans-

(1) *Dominican Studies*, III, 272.
(2) From Deut. I, 16.

lation made by Robert Grosseteste between 1239 and 1243[1]. The interpretation as well as the text of the *De celesti hierarchia* seems to be closer to Hugh's, as may be seen by comparing the postill with the relevant passages in Hugh of St Victor and Robert Grosseteste.

Hugh of St Victor (*P. L.*, CLXXV, 992-3).

Est quidem, inquit, *hierarchia, secundum me ordo divinus, et scientia, et actio, deiforme, quantum possibile similans*... Primum est ordo divinus ; quia non est potestas, si ordinata non est a Deo ; propter hoc ait, *ordo divinus*... Propter hoc ergo hierarchia est ordo divinus, id est potestas a Deo ordinata, et secundum Deum disposita... Haec autem definitio, sicut diximus, angelicam tantum et humanam hierarchiam complectitur.

Hugh's prologue may also have influenced the postill ; he had drawn a parallel between the divine and human hierarchies to which he refers *(sicut diximus)* in the passage just quoted :

... rationalem creaturam participem fecit Deus potestatis suae, constituens magistratus, et potestates, et principatus sacros[2] in caelo in angelis et in terra in hominibus, ut dominentur creaturae eius (*ibid.*, 927).

Later on Hugh distinguished three hierarchies : God, the angels, *potestas humana* (*ibid.*, 931). It would be easy and natural for Hugh's readers to divide his third hierarchy into *potestas ecclesiastica* and *potestas secularis*. Grosseteste does in fact refer to the Church in his comment on this passage ; but he makes a very moderate claim for her position. His text and his exposition differ considerably from both Hugh's and our commentator's.

Grosseteste (MS *Oxford*, *Lincoln College* 101, fol. 60)[3].

Est quidem ierarchia, secundum me, ordinatio sacra et scientia et operatio ad deiforme ut possibile assimilata...

... Dicitur etiam ordo potestas a Deo tradita... apprehendit ordinem ecclesiasticum seu militantis seu triumphantis ecclesie, ut in suo stet firmiter ordine, non per pusillanimitatem se deiciens nec per elationem se supra se efferens.

The concept of hierarchy in the writings of Pseudo-Dionysius is mystical and religious. Medieval students applied it to the political power wielded by ecclesiastical and secular rulers ; they used it to reinforce the claims of these rulers over their subjects. It would be interesting to trace the process by which this application came to be made. There is little trace of it in the exposition of Pseudo-Dionysius by John the Scot[4]. Perhaps Hugh of St Victor, writing for a secular prince, Louis VII

(1) D. A. Callus, 'The date of Grosseteste's Translations and Commentaries on Pseudo-Dionysius and on the Nicomachean Ethics', *Rech. Théol. anc. méd.*, XIV (1947), 186-210.

(2) Sap. IX, 2.

(3) S. H. Thomson, *The Writings of Robert Grosseteste* (Cambridge, 1940), 78.

(4) See his comment on this passage, *P. L.*, CXXII, 174-6. Later on, however,

of France, led the way in this as in other intellectual ventures. Our postill is significant because the author takes Hugh's as the natural and obvious way to interpret hierarchy. He makes the concept even more concrete. Not only does it include *potestas ecclesiastica* and *potestas secularis;* the power has 'actio *sive executio*'. The addition of this last word to the text of *De celesti hierarchia* expresses succinctly the change of outlook. Our commentator reads the hierarchy of Church and State, with the executive powers at their disposal, into the general account of authority which he found in Proverbs. He has improved on Pseudo-Dionysius and harmonised him with Solomon.

These two extracts will have shown that a thirteenth-century postillator could be sensitive to the content of his text and eager to bring it into relation to his other authorities. Such a desire was classic in questions of theology and morals. It is more original in questions of politics; here it has no real parallel since the days of the Investiture Contest, when commentators had filled their exegesis with polemic and propaganda. The thirteenth-century master has a calmer, more analytical approach. We shall now have some idea of what to expect when we turn to his successors in later generations.

II

Nicholas Gorran

Nicholas Gorran seems to have been the only really prolific commentator on Scripture working in Paris towards the end of the thirteenth century. He was prior of St Jacques and royal confessor, but never took his degree in theology; he must have preferred preaching and Bible study to disputation. His activity as a preacher lies between the years 1263-85 and he died in 1295. There is no complete modern study of his postills apart from the notice in the *Histoire littéraire*[1]. The tradition of his work on the Sapiential Books is confused, except for a postill on Proverbs, 'imperfecta', surviving, so far as is known, in one MS. The evidence for Gorran's authorship of this, although not quite watertight,

he betrays a certain tendency to assimilate the divine to the political hierarchy by insisting that it is not 'tyrannical':

Caelestes autem Dominationes non tyrannice, non superbe, sed modeste et humiliter in amore Dei et subditorum sibi dominantur (*Ibid.*, 195).

The mere suggestion that it might be indicates the closeness of the parallel between the two in the mind of the commentator.

Thomas of Vercelli, in his commentary on the *De celesti hierarchia*, shows no interest in earthly politics, as far as I can judge from a rapid examination of the copy in MS *Oxford, Merton College* 69, foll. 1-30.

(1) XX (1842), 324-356.

has never been contested. A review of its character and sources will round off the story of the Sapiential Books in the classrooms of thirteenth-century Paris. We shall see that even if Gorran were not the author, he might have been ; it belongs to his period.

MS *Oxford, Merton College* 169 belonged to a series of volumes which were said to contain Gorran's postills on the Old and New Testament[1]. They came from the library of Thomas Trillek, bishop of Rochester (d. 1373), and were bought by William Rede, bishop of Chichester, Merton's chief benefactor (d. 1385). The scribe was Friar William of Nottingham, regent at Oxford and lector to the Franciscans about 1312, afterwards provincial, 1316-1330 (?)[2]. A volume of the series, now missing, contained Gorran on 'Proverbs, the books of Wisdom, Isaias, Jeremias and Baruch', Two quires from this volume, holding all that is left of Gorran on Proverbs, were inserted into the front of MS 169, before the postill on Ezechiel which would have been the first item originally.

A complete study of Gorran's postills might well begin from this series. William of Nottingham, working in the first 15 years of the fourteenth century, is a respectable witness to authenticity. In his explicits he ascribes to Gorran the postills on the Psalter (MS 168), on Luke (MS 170 ; the postill on Matthew in the same volume is imperfect, lacking the end with the scribe's explicit), on Saint Paul (MS 171), the Canonical Epistles and Apocalypse (MS 172)[3]. He left anonymous the postills on the Octateuch and Historical Books in MS 166. These have no author's prologue ; all begin with the commentary on the prologues of St Jerome or on the text itself. They look like excerpts either from Gorran or some other commentator. Similarly William of Nottingham refrained from ascribing the postills on Ezechiel, Daniel, the Twelve Prophets and Machabees in MS 169, merely calling them 'expositiones' in his explicits. These have author's prologues and seem to be complete works rather than excerpts. I have not been able to identify them[4].

The ascription of the whole series to Gorran was made by Walter Robert,

(1) For this paragraph see F. M. Powicke, *The Medieval Books of Merton College* (Oxford, 1931), 174-5 ; 28-32 ; 162.

(2) A. G. Little, *The Grey Friars at Oxford* (Oxford, 1891), 165-6 ; *Franciscan Papers, Lists and Documents* (Manchester, 1943), 195.

(3) For Gorran on the Apocalypse see L. Meier, 'Nicolas de Gorham, O. P., etc.', *Dominican Studies*, III (1950), 359-362.

(4) Echard, *op. cit.*, I, 439, cites postills on Ezechiel and Daniel with differing incipits, in MSS containing other postills of Gorran. He wisely says that as they are not specifically ascribed either here or in the Merton MS, he will leave the question open. He is equally non-committal on the postill on the Twelve Prophets. The postill on Machabees he knew only from the Merton MS.

secretary and executor to the donor of the MSS, Bishop William Rede. Robert seems to have set out to number the volumes left by his patron and he wrote titles on the flyleaves, not all of which were accurate[1]. They were copied by the sixteenth-century librarian inside the front cover or on the first flyleaf. Robert's ascriptions inspire less confidence than William of Nottingham's, since they belong to the end instead of the beginning of the fourteenth century. The lost volume which contained the complete postill on Proverbs and other books *must* have had in it Robert's ascription to Gorran ; this would be the source for the librarian's note on the contents, written on the flyleaf of MS 171. The postill on Proverbs *may* also have had an ascription by William of Nottingham. The loss of the second half leaves us guessing. And there is no other external evidence : Echard knew of the postill on Proverbs ascribed to Gorran from this MS only[2]. The incipit is not included in Hauréau's list[3].

As the quires containing it are a later addition to MS *Merton College* 169, there is no harm in isolating them and describing them without considering the postills on Ezechiel, Daniel, the Twelve Prophets and Machabees which follow in the present arrangement. The hand, William of Nottingham's, is early fourteenth-century. There are red and blue initials and titles. The quires have been corrected and there are a few marginal notes. The volume is 13×9 in.

Fol. 1. Introductio in librum Proverbiorum.

Videbam coram me vitem, in qua erant tres propagines, Gen. 40. Secundum Ieronimum super Ecclesiasten, tribus nominibus vocatus est Salomon...

Fol. 1v. Prologus.

Iungat epistola, scil. hec que pro prologo assignatur...

Fol. 2. *Parabole Salomonis*, etc. Liber iste Salomonis est de sapientia ut est parvulorum informativa circa mores et dividitur in duas partes...

Fol. 24v (explicit on Prov. xv, 26)... *firmabitur ab eo*, scil. Domino.

The same hand has written the catchword for the next quire in the bottom margin : 'scil. ad finem debitum'.

A reading of the postill leaves the following impressions : Gorran, as we may provisionally call him, is an impersonal commentator. He keeps himself in the background and does not digress to the extent that Oxford commentators were accustomed to do : that is if we may take Robert Bacon, Simon of Hinton and Thomas Docking as typical of Oxford methods. He makes only one excursion into political science. This suffices to keep him in line with the tradition of lecturers on Proverbs ;

(1) F. M. Powicke, *op. cit.*, 30, 90, 165. Coxe, *Cat. Cod. MSS Coll. Merton* (Oxford 1852), 66, transcribes the full inscription by Walter Robert in MS 161. The wording in other MSS is similar.

(2) *Op. cit.*, I, 438.

(3) *Initia operum latinorum*, Paris, Bibl. nat. ; salle de travail des manuscrits.

but his remark is merely conventional : the Church ought not to be subject to the secular power. He comments on Prov. xii, 24 : *Manus fortium dominabitur; quae autem remissa est tributis serviet:*

Est contra rebelles ecclesie. *Tributis serviet* et etiam ecclesie servire faciet ad litteram, quia multi tiranni et imperatores ad hoc visi sunt ut ecclesiam in servitutem redigerent, que soli Deo debet esse tributoria (fol. 21).

His sources prove significant as showing the general trend of exegesis in the later thirteenth century. His main biblical text books are sufficiently obvious : the *Gloss*, Bede 'in originali', Andrew of St Victor, Hugh of St Cher. Hugh's postill is his basic aid to study. He takes from it Hugh's quotations from Seneca and an occasional *exemplum;* he sometimes quotes Hugh's comments ; he looks up and amplifies Hugh's references. On vii, 6, *per cancellos prospexi*, for instance, Hugh quotes Andrew on the meaning of the word *cancelli*, after giving a definition of his own, then adduces a text from the Canticle (ii, 9) ; Gorran adds the definition given by St Bernard in his sermon on this text of the Canticle. The passage may be quoted as a sample of his use of Hugh and also of the effort he makes to discover the precise meaning and derivation of words.

Hugh of St Cher (*Post. in Bibl.*, Paris, 1530-45, fol. 13v).

Cancelli sunt fenestre stricte virgis ferreis vel ligneis cancellate, vel ipsa parva foramina sive fenestrelle que sunt inter virgas dicuntur hic cancelli. Sic accipitur *Cant.* ii, c : En ipse stat post parietem nostrum, respiciens per fenestras, prospiciens per cancellos. Andreas dicit quod cancellus sive lurica est murus cenaculorum sive quorumlibet edificiorum (f)oras ambiens, ab iniuria lapsus incedentes defendens.

Gorran, fol. 12v.

Andreas dicit quod cancellus est murus cenaculorum vel quorumlibet edificiorum foras ambiens et ab iniuria lapsus mordentes (*sic*, incedentes) defendens. Et dicuntur cancelli quia cancellati virgis ligneis vel ferreis solent claudi. Sed Bernardus super Cant. sermo 116 dicit cancellos angustiores esse fenestras quales solent sibi aptare qui libros scribunt ad recipiendum lumen. Unde cancellarios puto esse appellari qui cartis scribendis intendunt ; et idem videtur glosa Bede...

The quotation from Bernard on the Canticle is almost verbal, including Bernard's derivation of the word *cancellarius* (*P. L.*, CLXXXIII, 1049, *Serm. lvi in Cant.*).

Strange to say, in the two places where Gorran quotes Hugh by name instead of using him anonymously, the passage is not to be found in the printed edition of Hugh's postill. Just the same thing happens with the two quotations of Hugh by name in the postill on Proverbs by 'John of Varzy', who also uses Hugh anonymously[1]. I leave the

(1) *Dominican Studies*, III, 340.

puzzle to those scholars who are working on the manuscript tradition of Hugh's postills ; for their benefit I transcribe the two passages from Gorran :

On *Prov*. iv, 18 : *Iustorum autem semita...*

... que est angusta via tantummodo duorum pedum, ut dicit Hugo.

The only parallel in Hugh of St Cher is : 'Unde via sapientie in principio arta est' (fol. 8v).

On v, 3 : *Favus enim distillans labia meretricis*, ...

Dicit Hugo : in favo duo sunt, scil. cera fovens ardorem et mel prebens dulcorem ; sic in meretrice est ardor provocans ad lascivias et dulcor alliciens per blanditias.

Gorran makes more consistent use of Andrew of St Victor than any commentator on Proverbs that I have read. There are some thirty references to his exegesis, excluding the use of his biblical text, of which more later. The selection which I have compared with Andrew's commentary in MS *Cambridge*, *C. C. C.* 30 show that Gorran had a copy of Andrew before him. He clearly regarded Andrew as his best guide to the literal sense of Proverbs. Though he may compare other sources, he never disagrees with the Victorine scholar. Gorran therefore is another and valuable witness to the growing popularity of Andrew in the thirteenth century. It seems probable that commentators who did not know Hebrew thought that Andrew would bring them as close to the 'Hebrew truth' as they could hope to get ; the 'Hebrew truth' included Jewish tradition. A study of the sources of fourteenth-century postills might well show that Andrew was only superseded in his capacity as guide to Hebrew and rabbinics by Nicholas of Lyre. Andrew's vogue as a commentator would explain the welcome accorded to his successor. Teachers were increasingly feeling the need for a competent presentation of the results of Hebrew scholarship for the non-hebraist.

Gorran's method in correcting his text is a logical development from 'John of Varzy's'. 'John' consulted a *correctorium*, most probably that of St Jacques which Denifle printed as 'B'[1]. He does not refer to it by name, however ; his use of it has to be inferred from a comparison of his own corrections. Gorran specifically mentions a *correctorium* in the first place where he has occasion to make an emendation. He says on *Prov*. i, 33 :

Malorum timore sublato. Hec est littera antiquorum secundum correctorium. Beda tamen et Andreas et libri glosati habent : *terrore malorum sublato* (fol. 4).

(1) *Ibid.*, III, 247-253 ; H. Denifle, 'Die Handschriften der Bibelcorrectorien des 13 Jahrhundert', *Archiv für Lit.-und Kirchengesh. des M. A. s*, IV (1888), 263-311-471-601.

He probably means the same thing when he comments on *Prov.* v, 2 :

Favus stillans: est littera Bede et correcta.

He is more systematic than his predecessor : whereas 'John' makes about 18 corrections, on the whole book, Gorran makes at least 21 on the first fifteen chapters. Andrew appears more frequently ; Gorran has quoted his text in four places where it is not mentioned in any of the *correctoria* printed by Denifle. In a fifth place, Andrew's text and comment on *Prov.* iii, 8, *irrigatio ossium tuorum*, is also quoted, with the reference to Andrew, in the *correctorium* N. Since Gorran was making constant use of Andrew, and since he does not show any other parallels with the *correctorium* N, there is no reason to suppose that he took this particular quotation from an intermediate source. More likely he was supplementing his *correctorium* by Andrew in the original[1].

His main guide was probably *correctorium* B. Thirteen of his corrections are found there, including the first, where he refers specifically to a *correctorium*. The texts corrected from B are : *Prov.* i, 33 ; iii, 9 ; iv, 16 ; iv, 27 ; v, 2 ; vii, 6 ; ix, 18 ; x, 1 ; x, 4 ; x, 26 ; xiii, 2 ; xv, 5 ; xv, 21. Apart from B there are only occasional parallels. The passage already quoted, where he says : 'est littera Bede et correcta' might come from E. Some corrections must have been current. Thus the *correctorium* F, 'John of Varzy' and Gorran all reject an addition to ix, 12, 'et proximis tuis', as being neither in the Hebrew nor the *antiqui latini;* but, they all say, Augustine expounded it[2]. 'John' adds : 'forte est de translatione LXX' ; Gorran : 'est antiqua translatio et habetur in greco' (fol. 16). This suggestion also appears in *correctorium* E, which says : 'LXX habet'. 'John' and Gorran, therefore, both have a correction which derives partly from F and partly from E. Yet Gorran shows no sign of knowing 'John's' postill. They have only three corrections in common, except for this one passage ; and all three come from B, which both men were probably using. The obvious conclusion is that the correction was a well-known one. Gorran shows no knowledge of Greek or Hebrew readings which he would have been unlikely to find in secondary sources[3].

(1) One correction of Gorran's is not to be found in any of Denifle's *correctoria*. He has taken it from Andrew : he says on Prov. XII, 18 : *conscientie* habet Beda ; tamen Andreas habet *conscientiam* (fol. 20v).

(2) *Dominican Studies,* III, 260 ; Denifle, *op. cit.*, 492, 536.

(3) He mentions the Greek text in two passages where I cannot find it in any of Denifle's *correctoria:* (I) he rejects the addition to x, 4, 'Qui autem nititur in mendaciis, etc.' : 'Iste versus non habetur in hebreo nec in greco nec in antiquis' (fol. 16v). B has : 'Hebrei, antiqui non habent'. (II) on a second addition to the same verse, 'ac qui palam arguit pacificat', he says : 'Beda et antiqui non habent, sed grecus habet' (fol. 17). The *correctorium* D quotes and rejects this addition without mentioning the Greek ; see Denifle, *ibid.*, 555. The proverb is not in the modern edition

Altogether he gives the impression of being a consciencious teacher, anxious to use the aids to study at his disposal. He marks no progress on 'John' in his linguistic equipment, but he is more systematic in his use of the correctors. His method suggests a date for the postill. Even if one had no other clue, one would prefer to place it at the end of a century's activity in textual criticism.

Gorran is conservative in his choice of encyclopedias and dictionaries, contenting himself with Raban Maur and Isidore of Seville. The one exception is a long quotation from the *Vocabularium Bibliae* of the Franciscan, William Brito. The large number of surviving MSS point to the popularity of this dictionary of biblical terms. It is satisfactory to find an instance of its use in a commentary, with the ascription to its author; Hauréau, writing in the *Histoire littéraire*, remarked that the majority of MSS were anonymous[1]. Gorran quotes from Brito on the word *pestis*, in order to explain *Prov.* xv, 112 : *Non amat pestilens eum qui se corripit.* He takes not only the derivation and declension from Brito, but also Brito's account of his sources, the *Magnae derivationes* of Huguccio and the *Etymologies*. The quotation corresponds verbally with the section on *pestis* in MS *Oxford, Bodl. Rawl. C.* 896 (fol. 223r, v), a well-written fourteenth-century copy of the *Vocabularium*, except that Gorran has inverted the order of his original; he puts the declension of *pestilens* at the beginning instead of at the end. Brito's reference to Huguccio can be verified in turn from MS *Oxford, Bodl. e Mus.* 96 (fol. 332v), a thirteenth-century copy of the *Magnae derivationes*. And Brito is right in pointing out that Huguccio quotes from the *Etymologies* of Isidore (lib. iv, cap. 6). The passage from Gorran may be reproduced to illustrate his handling of his sources and their adaptation to his exegesis. Here he ends by adapting his account of the word *pestilens* to the *Magna glosatura* on *Ps.* i, 1 : *In cathedra pestilentie non sedit.*

> *Pestilens*, ut dicit Brito, id quod peste (MS reste) plenus, et declinatur hic et hec et hoc pestilens, pestilentus, ta, tum, idem quod pestilens. Pestis vero dicitur quidam morbus quando membra dissolvuntur et putrescunt, et dicitur a pestin grece, quod est humor latine, et gignitur ex corrupto aere. Eadem dicitur et contagium a contingendo, quia quod tangit polluit, vel quia contactu unius descendit per omnes. Ipsa (etiam) inguinaria dicitur, eadem et lues a luendo dicta, quia tam acuta est ut non habeat spatium temporis quo vel vita speretur (MS preparetur) vel mors, sed repentinus morbus simul cum morte venit. Ita dicit Hugo et accepit ab Isidoro, *Eth.* 4.
>
> Et potest spiritualiter hic sumi *pestilens* pro superbo, iuxta illud Cassiodori exponentis illud versum psalmi : In cathedra pestilentie non sedit. Dicit : pestilentia est morbus late pervagatus omnes aut fere omnes involvens. Hic autem amor dominandi (fol. 24)[2].

of the LXX. It seems most probable that these two references come from a secondary source and do not represent an independent study of the LXX.

(1) *Hist. lit.*, XXIX (1885), 584-602.

(2) The quotation, 'Pestilentia est morbus late pervagatus, omnes aut fere omnes,

Gorran's non-biblical sources show a widening range of reference. He is the first Paris commentator on Scripture to my knowledge to quote John of Salisbury's *Policraticus*. He says on the very first verse of his text :

Parabole Salomonis... regis Israel. Fuit ergo auctor in sapientia famosissimus et simul tamen rex. Reges enim litteralibus studiis et doctrinis scientie tipicis *(sic)* studiose insistebant. Unde dicit Iohannes in Policratico suo, lib. 4, cap. 18, bonum verbum, quod apud regnum infirmata est manus armate militie ex (quo) in principibus seu regibus virtus languit litterarum (fol. 2v).

It is an almost verbal quotation from the *Policraticus*, iv, 6 :

Et nescio quomodo contigit quod, ex quo in principibus virtus languit litterarum, armatae quoque militiae infirmata est manus et ipsius principatus quasi praecisa radix (ed. C. Webb, I, Oxford, 1909, 256).

The Franciscan master, John of Wales, must have made the *Policraticus* better known by his numerous quotations from it in his very popular *Breviloquium*. Gorran could have found the passage here, together with a reference to the wise King Solomon[1]. His dependence on the *Breviloquium* is not certain, however ; John gives a much longer and verbally exact quotation and he quotes the book without mentioning the author's name : 'Ut enim ait Policraticus...'. John of Wales and Nicholas Gorran were contemporaries. John taught at Oxford, probably before 1260, and was regent at Paris 1281-3. The dates of his death and of the publication of his works are unknown[2], as are those of Gorran's postills. Hence Gorran may have been writing earlier than John. The Franciscan, Thomas Docking, who succeeded John as regent at Oxford and taught there between 1260 and 1265, probably anticipated Gorran in quoting the *Policraticus* in his lectures on Scripture[3]. He may well have taken the idea from his senior at Oxford, even if the *Breviloquium* were not yet written. On the other hand, Docking cannot have been Gorran's source, since he left no postill on Proverbs, so far as we know. Either John of Wales brought a fondness for the *Policraticus* with him from Oxford to Paris or, if Gorran quotes it independently of John of

involvens. Hic autem amor dominandi' comes from the *Magna glosatura* of Peter Lombard (*P. L.*, CXCI, 61) and is an abbreviation of Augustine on Ps. I (*P. L.*, XXXVI, 67). Gorran must have been using a copy which had an incorrect ascription of the excerpt to Cassiodorus and he did not bother to check it on the original.

(1) *Breviloquium de sapientia*, I, 1 (Venice, 1496), fol. 245 v. I owe this suggestion to Dr R. W. Hunt.

(2) A. G. Little, *Studies in English Franciscan History* (Manchester, 1917), 174-192 ; P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII*e *siècle* (Paris, 1933-4), no. 322.

(3) A. G. Little, *Franciscan Papers, Lists and Documents*, *op. cit.*, 104. Unfortunately Little gives no references for his statement that Docking quotes the *Policraticus* in his biblical commentaries.

Wales, it was one of those fashions in books that can develop almost spontaneously.

The two Oxford men, Thomas Docking and Simon of Hinton, both quote Avicenna in their scriptural commentaries[1]; so do Roland of Cremona and St Albert[2]. Gorran seems to be only the third of the Paris teachers who can be shown to have followed their example, though of course there may be many more quotations hidden in manuscript. Gorran brings the *De anima* of Avicenna to bear on *Prov.* xv, 13 : *Cor gaudens exhilarat faciem.* He has only slightly abridged his original and his reference is accurate :

> Quia secundum Avicennam, 6a naturalium, parte 4, capitulo ultimo, gaudio duo debentur : unum est confortatio virtutis naturalis, alterum est confortatio spiritus a dissolutione, eo quod cogit eum gaudium dilatari et dilationem et diffusionem spiritus sequitur (fol. 124v).[3]

Of the Aristotelian *corpus* both the *De animalibus* and the *Ethics* were favourites with biblical commentators[4]. The latter treated of morals ; the former lent itself to moralisation. Gorran quotes the *Nicomachean Ethics* (v, 1, 1129b) on *Prov.* xiii, 6 : *Iustitia custodit innocentis viam;* justice is the most perfect of the virtues :

> ... nec mirum, quia ut dicit philosophus, 5 Ethicorum, iustitia simul omnis virtus est et perfecta maxime virtus, quoniam perfecte virtutis usus est (fol. 21).

The *Historia animalium* on the habits of ants, which work by night as

(1) Little, *loc. cit.;* B. Smalley, 'Some more exegetical works of Simon of Hinton', *Rech. Théol. anc. méd.*, XV (1948), 103.

(2) A. Dondaine, 'Un commentaire scripturaire de Roland de Crémone « Le livre de Job »', *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XI (1941), 128 ; I.-M. Vosté, *S. Albertus Magnus Sacrae Paginae Magister*, II *In Vetus Testamentum* (Rome, 1932-3), 46, and *passim.*

(3) Avicenna, *De anima* (Papie impressum per magistrum Antonium de Carchano, s. a., unfoliated) : « ... hoc est quod gaudio duo debentur : unum est confortatio virtutis naturalis, alterum est conservatio spiritus a dissolutione, eo quod cogit eum gaudium dilatari. Sed confortationem nature virtutum naturalium sequuntur tria, scilicet temperantia complexionis spiritus et largitas reparandi loco eius quod dissolutum est et conservatio spiritus a vi dissolutionis ».

Gorran is quoting from the *VI Naturalium*, known as the *De anima*. The passage quoted comes from the penultimate chapter, not the last chapter, as he states ; but the two last chapters have the same heading and he may have taken them as one.

(4) Philip the Chancellor quotes the *De animalibus* frequently, Robert Bacon the *De animalibus* and the *Ethica vetus*, Simon of Hinton the *De animalibus*, 'John of Varzy' the *De animalibus* and the *Ethics;* see B. Smalley, 'Robert Bacon and the early Dominican School at Oxford', *Trans. R. Hist. Soc.*, XXX (1948), 4, 14 ; 'Two biblical commentaries of Simon of Hinton', *Rech. Théol. anc. méd.*, XIII (1946), 75 ; *Dominican Studies*, II (1949), 331, III (1950), 245-6. Bonaventure also quotes both, *Opera Omnia*, VI (Quaracchi, 1893), 6, 47, 93, 162. For St Albert see Voste, *loc. cit.*

well as by day (ix, 38), but which have no ruler, in contrast to cranes and bees (i, 1, 488a), elucidates the advice to the sluggard, *Prov.* vi, 6-7 :

Vade ad formican. Docet philosophus, lib. 8 de animalibus, quod formica non solum de die, immo de nocte laborat... *Que cum non habeat ducem.* Philosophus, 1 de animalibus, dicit : grues et apes habent regem, id est principem sollicitum circa se (fol. 9v).

Gorran adds two new works to those which I have found quoted by using the Pseudo-Aristotelian *Problemata* (xxx, 14) and the *Rhetoric* (ii, 3, 1380a) :

On *Prov.* vi, 22 : *Cum dormieris, custodiant te*

Philosophus in libro de problematis dicit quod de hiis sompniamus que operamur aut speramus aut volumus (foll. 10v).

On xv, 1 : *sermo durus suscitat furorem*

Philosophus, 1 rhetoricorum : quod autem ad humiliatos cessat ira et canes manifestant (non) mordententes eos qui (MS ideo que) resident (fol. 124).

The traditional patristic sources will sometimes appear as purveyors of information about pagan philosophy. On *Prov.* xii, 21, *Non contristabit iustum quidquid ei acciderit*, he goes to the *De civitate Dei*, to get an account of 'the opinions of the Stoics and Peripatetics concerning perturbations of the mind'. The passage shows Gorran martialling his authorities and combining them in order to harmonise Solomon with the Apostle :

« Contristari enim dicitur qui totaliter tristat intus et extra », id est, ratione et sensualitate, « sicut converti dicitur qui totaliter vertitur »[1] et ideo *non contristabit iustum quidquid ei acciderit*, quia etsi parum tristetur non rationi sed sensualitate turbabitur, licet stoici a virtuoso omnem tristitiam (MS quoniam iustitiam) excludant. Unde dicit Augustinus, 9 de civitate Dei (MS 9 de 12 Dei), cap. 4 : passiones quidam philosophi dicunt in sapientem cadere, sed moderatas rationique subiectas, ut eis leges quodammodo, quibus ad necessarium redigantur modum, dominatio mentis imponat. Hoc qui sentiunt, platonici sunt sive aristotelici, cum Aristoteles discipulus Platonis fuerit, qui sectam peripateticorum condidit. Aliis autem, sicut stoicis, cadere ullas omnino huiusmodi passiones non placet[2].

Sed prima opinio vera est quod in iustis cadit tristitia, non tamen conturbans rationem. De tristitia conturbante rationem dicitur 2 ad *Cor.* 2 : ne forte ampliori tristitia absorbeatur[3] (fol. 20v).

We have only the first half of Gorran's postill. The remainder would probably add to the already impressive list of quotations from or references to writers on secular subjects. Two notable features of his quotations are their accuracy and their appositeness. He gives references

(1) The words in inverted commas come from Hugh of St Cher, fol. 24.
(2) From *De civ. Dei*, IX, 4, *Corpus Script. Eccles. Lat.*, LX, I, 411.
(3) II *Cor.*, II, 7.

which enable the reader to find them easily and they are relevant to his discussion of his text ; he does not drag them in for the sake of parading his knowledge.

Gorran marks a stage in that secularisation of sources which was to be one of the tendencies of fourteenth-century exegesis ; but he still uses his non-biblical authors in a restrained and sober way.

III

The Early Fourteenth Century

Gorran on Proverbs has brought us to the turn of the century and we may look forward, for a moment, to see how his successors are going to develop. The later middle ages have been regarded as on the whole a sterile period in the history of Latin exegesis :

> ... celles-ci (les *Postillae* de Nicolas de Lyre) sont le dernier ouvrage proprement exégétique du Moyen Age ; aucune production digne de ce nom ne pouvant plus être relevée jusqu'à Luther et Cajetan.

The fourteenth century is said to have added nothing really new to the achievements of the thirteenth :

> Aucune différence réelle ne sépare ce siècle du précédent au point de vue exégétique ; l'esprit et la méthode des travaux scripturaires se retrouvent identiques dans les commentaires de 1200 à 1400, ou plutôt les orientations dominantes de l'exégèse du XIIIe siècle s'accusent davantage et se scindent définitivement.

Fr. Spicq closes his useful study of medieval Latin exegesis on this pessimistic note[1]. It may well discourage any student from venturing into a little known field of late medieval culture. But is the outlook quite as bleak as that?

In the first place, the second and third quarters of the thirteenth century saw some interesting new developments, as Fr. Spicq himself, in his account of the period, has shown. A study of some postills on the Sapiential Books has illustrated the effect of the reception of the *libri naturales* and an awakening of interest in the subjects they dealt with. We need not expect the year 1300 to inaugurate any startling change, since it is an arbitrary division. But *stasis* is rarely achieved, even in academic history. We are thinking now of teachers whose lives coincided with the rise of Italian humanism and who experienced the political, social and economic crises of the Hundred Years' War and the Great Pestilence. Surely, one would suppose, such events must have jolted

(1) C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge* (Paris, 1944), 7, 331.

them into some kind of mental activity when they performed their still statutory obligation to lecture on Scripture. Alternatively, they might perhaps react to the stimulus of their time by returning to the patristic tradition, in disgust at the complexity of scholasticism.

Years of work on the material will be needed before anyone will be able to compile the *dossier* of fourteenth-century Bible studies. Here I shall simply glance at the teaching of the Sapiential Books in this period, omitting Nicholas of Lyre and Master Eckhart. They commented on all or some of the Sapiential Books respectively ; but Fr Spicq has already given an account of their exegesis[1].

This group of books retained the honoured place in the study of the Old Testament which it had won in the course of the thirteenth century. In the English poem, the *Vision of Piers Plowman*, the lady called 'Study' is speaking of the work she has done for Scripture in the message that she sends to Scripture's husband, 'Clergy'. She sums up the learning proper to a clerk as knowledge of the Sapiential Books and of the Psalter with its glosses :

And sette hire to Sapience and to hire psauter i-gloset[2].

'Sapience' here refers to the *libri sapientiales* in the liturgical sense ; a modernised version correctly renders it :

... set her to Solomon and the psalter glosses[3].

But the author of the poem may have seen in some library the gigantic work of Robert Holcot on Wisdom, which must have looked as though it contained all that a clerk could possibly be expected to know. Holcot's commentary on Wisdom, it has been said, 'made its author famous overnight and his fame held throughout the next two centuries'[4]. It became a normal part of the apparatus for biblical studies in the libraries of the later middle ages, both in England and on the continent.

Robert Holcot was an Oxford Dominican. His *sermo finalis* localises him and gives an approximate date for his teaching, since he refers in it to 'the disturbances preceding the Stamford schism of 1333'. He was probably born near Northampton and probably died there during the Black Death in 1349[5]. From the point of view of his biblical studies the most important factor in Holcot's career may well have been his membership of the household of Richard de Bury. This famous patron and man of letters, the friend of Petrarch, a diplomat and civil servant,

(1) *Loc. cit.*, 331-342.

(2) From the 'A Text', ed. W. W. Skeat (Early English Text Society, Oxford, 1886), passus xi, line 126.

(3) H. W. Wells, *The Vision of Piers Plowman newly rendered into English* (London, 1935), 117.

(4) J. C. Wey, 'The *Sermo finalis* of Robert Holcot', *Mediaeval Studies*, XI (Toronto, Canada, 1949), 219.

(5) *Loc. cit.*

ended his life as bishop of Durham, 1333-1345[1]. His *Philobiblon* is actually ascribed to Robert Holcot in some MSS. The general opinion of scholars is still in favour of de Bury's authorship, though it is admitted that Holcot may have collaborated. The late Fr. J. de Ghellinck in his fundamental study of Richard de Bury[2], calls him 'le premier collectionneur de livres qui réponde à peu près au signalement classique du bibliophile'. Those who write of 'the first modern' in literature too often do so out of their happy ignorance of the middle ages ; de Ghellinck, drawing this cautious conclusion from his unrivalled knowledge of medieval libraries and medieval letters, has every claim to be believed. Any medievalist who has read the *Philobiblon* will also appreciate de Ghellinck's good sense in answering the question whether de Bury can properly be described as a humanist. The answer is : no ; de Bury was medieval in his style, his outlook and his literary tastes, which included the greatest respect for Aristotle and practically excluded Plato. But with his omnivorous appetite for reading and his joy in book-hunting he was 'un des personnages qui caractérisent le mieux la transition vers l'humanisme'. De Ghellinck suggests that Holcot may have owed his wide reading to the opportunities offered him by his patron's library. Both the commentary on Wisdom and the Philobiblon show a conscious pride in their fluency of quotation.

Fr. Wey of Toronto is preparing a study of Holcot's theological work. He tells me that this will not include the biblical commentaries or other pieces. It is to be hoped that some future student will select them as a subject. Holcot on Wisdom, Ecclesiasticus and the Canticle has been printed, also lectures on Proverbs which may be either by Holcot or by Thomas Walleys O. P.[3]. The latter belong to the same *genre* as Holcot's authentic works and if studied souhld be taken together with them. His other commentaries are still in MS.

The title to the printed edition of his lectures on Wisdom announces his programme. The wording is hardly medieval and does not seem to occur in the MSS ; but it gives an apt summary of his purpose nevertheless :

Supra Sapientiam Salomonis, quam Philo disertissimus collegit, continens postillam accurate ac summa enucleatione elaboratam cum singularibus quoque ad omnem materiam tam scholasticam atque disputabilem, quam ad populum praedicabilem utilis-

(1) For the most recent research on Richard de Bury and his household see N. Denholm-Young, *Collected Papers on Mediaeval Subjects* (Oxford, 1946), 1-25, reprinted from *Transactions of the Royal Historical Society*, 4th series, XX (1937).

(2) 'Un évêque bibliophile au xive siècle, Richard d'Aungerville, etc.', *Revue d'histoire ecclésiastique*, XVIII (1922), 271-312 ; 482-508 ; XIX (1923), 157-200.

(3) C. Spicq, *op. cit.*, 348, gives a list of Holcot's commentaries and of the editions. See also *Dict. Nat. Biogr.*, IX, 1007-9.

simis, atque solennes non mode divinarum litterarum, verum et philosophorum atque famosorum poetarum ad easdem materias congruenter applicatas allegationes[1].

The first two proposals are quite normal. To include all possible *materia scholastica et disputabilis* in one's exegesis was an ideal which seems to have survived in Oxford when it disappeared at Paris ; to provide *materia ad populum praedicabilis* formed an important part of the lecturer's duty, in any medieval classroom. To adduce the philosophers and poets, though it might have been done occasionally, was not an expressed aim ; indeed it ran counter to many warnings directed to the theologian by his superiors. Holcot begins his *philosophorum allegationes* in the first words following on the introductory texts of his prologues. His commentary on Wisdom opens with an account of the arts and sciences :

Dominus petra mea et robur meum, 2 *Reg.* 22 : Artes et scientiae humanis studiis adinventae per occasionem quadruplicem gloriae sibi sumunt...[2].

On Ecclesiasticus the text *Omnis sapientia a Domino Deo est* (Eccles. i, 1) is followed immediately by :

Gundissalinus in libro de ortu scientiarum...[3].

The commentary on Proverbs has a quotation from John of Salisbury's *Policraticus* just after the text *In absconditis parabolarum*, etc. (Eccles., xxxix, 3) :

Iocundissimus (ut ait Policraticus in prologo sui libri) cum in multis sit litterarum fructus, in eo tamen maxime constat, quod omnium interstitiorum loci et temporis in ipsis cognitio est...[4].

The fact that medieval philosophers have been chosen to tread, as it were, on the heels of revelation, makes the incipits seem even more daring[5].

(1) Quoted by J. de Ghellinck, *op. cit.*, XVIII, 495 n. from the Venice edition, 1483.

(2) Bâle, 1586, fol. 1.

(3) Venice, 1509, fol. 2.

(4) Paris, 1515, fol. 1. The text here has 'ut ait Policarpus'. This is an obvious misreading of the abbreviation for *Policraticus* in the MS. The quotation comes from the prologue to the *Policraticus:* Iocundissimus cum in multis, tum in eo maxime est litterarum fructus, quod omnium interstitiorum loci et temporis exclusa molestia, amicorum sibi invicem praesentiam exhibent... (ed. Webb, *op. cit.*, I, 12).

(5) The prologue to the postill on Ezechiel in MS *Merton College* 169 has a quotation from St Gregory of Nazianzus following the biblical text (fol. 25), that on Daniel a quotation from St Anselm's *Monologion* (fol. 82). We have seen that the ascription of these postills to Nicholas Gorran is doubtful (above p. 106). Nevertheless, they may be taken as examples of late thirteenth or early fourteenth-century technique.

The lectures all breathe an interest both in history and in legend, in so far as they lend themselves to anecdote. A glance at the indexes will suffice to show the enormous range of authors quoted by Holcot. One cannot but apply to him de Ghellinck's critique of the *Philobiblon:* '... par endroits l'abus des citations et des allusions dépasse toute mesure '. Another new trait in his writings is his departure from the norm of anonymity, scrupulously observed by most of his predecessors. Even the more lively and personal of biblical commentators, such as Stephen Langton, had kept silence about themselves. Holcot uses the opening text of his lectures on Wisdom for a pun on his own name[1]. His *Sermo finalis*, ' evidence of the lighter side of university life ', as Fr Wey has charitably called it, makes comic play with personalities. He twists his scriptural quotations into autobiographical allusions with the flippancy and ingenuity that we find in the Bolognese rhetors of the mid-thirteenth century[2], but do *not* find among theologians.

Holcot in fact brings together the traditional teaching of Scripture and a type of pre-humanist study deriving from Richard de Bury and his circle. It is a strange combination, which might easily repel the historian of exegesis : the *philosophorum et poetarum allegationes* of Holcot, it must be admitted, are decorative rather than explanatory. This very characteristic, however, should make him a fascinating study for the historian of medieval letters.

In one respect we find continuity : he carries on and enlarges the practice of discussing political questions in the framework of the Sapiential Books. He considers, for instance, the relations between ruler and subjects as *motor* to *mobile*, noting as he does so that the Book of Wisdom opens with an admonition to rulers[3]. On the text *Sap.* vii, 7-8 he quotes Aristotle's account of the three forms of polity (monarchy, aristocracy and democracy) from *Eth. nichom.* viii, 10, and asks which of the three forms is the best[4]. The *Politics* is referred to explicitly on *Sap.* viii, 4, *Disponam populos, et nationes mihi erunt subditae.* Holcot comments :

Ubi notandum quod Aristoteles, I. Politicorum, inquirit : qui sunt dispositi ad principandum et qui sunt apti ad famulandum...[5].

It may be that commentators, no longer satisfied with a biblical text as an opening, were beginning to add a text from the Fathers or from a medieval theologian. Even so, it is a far cry from St Gregory Nazianzus and St Anselm to Gundissalinus and John of Salisbury !

(1) See *Dict. Nat. Biogr.*, *loc. cit.*

(2) E. Kantorowicz, 'An « Autobiography » of Guido Faba', *Mediaeval and Renaissance Studies*, I, ii (1943), 265.

(3) *Lect. in Sap.* (Bâle, 1586), 10.

(4) *Loc. cit.*, 309-310.

(5) *Loc. cit.*, 383. Holcot is referring to the subject matter of *Pol.*, I., 5 ; he is not quoting exactly.

His use of the *Politics* opens up new perspectives. Biblical commentators of the thirteenth century had related their text to Aristotelian natural science, which raised many problems of interpretation ; Ecclesiastes had somehow to be harmonised with the *Meteorics*[1]. The *Politics*, although it had been translated by William of Moerbeke about 1260 and commented on by St Thomas and St Albert, does not seem to have penetrated into thirteenth-century exegesis ; at least, no exact quotation from the *Politics* in a thirteenth-century biblical commentary has come to light at the time of writing[2]. When the *Politics* was popularised in its turn it would present the exegete with fresh difficulties. The fourteenth-century commentator would have to undertake the task of harmonising its teaching with the Scriptures. We can see the process just beginning.

The Antonian Library at Padua has a postill on Ecclesiastes, MS *Scaff. XVI*, 358, ascribed in the explicit to an otherwise unknown Franciscan, Lambertinus of Pavia. The hand is early fourteenth-century[3]. The incipits, which are not to be found in Hauréau's *Initia* are as follows :

Prol. inc.

Averte oculos meos... (*Ps.* cxviii, 37) Doctor egregius, sanctus Augustinus, libro 83 questionum nos admonet...

Huic libro premittit prologum beatus Ieronimus in quo duo...

Text inc.

Verba Ecclesiastes etc. Liber iste dividitur in tres partes...

Exl.

... in trinitate perfecta vivit et regnat Deus per infinita secula seculorum. Amen. Explicit postilla super librum Ecclesiastes edita a fratre Lambertino pavanensi de ordine fratrum minorum.

The scribe has given his name as Gregory in the verses :

Qui scripsit scribat ; semper cum Domino vivat ;
Vivat in celis, Gregorius in nomine felix.
Scriptoris munus sit bos bonus et equus unus.

(1) *Dominican Studies*, II, 330-331, 343-4, III, 267-268.

(2) Dr Conor Martin will discuss the reference to the *Politics* made by St Albert in his postill on St Matthew and its context in a forthcoming paper in *Mediaeval and Renaissance Studies*. See Vosté, *op. cit.*, I. *In Novum Testamentum*, 40.

(3) A. M. Iosa, *I codici manoscritti della Biblioteca Antoniana di Padova* (Padua, 1886), 169. The MS is unfoliated. Four leaves of the treatise known as the *Moralium dogma philosophorum*, written in a thirteenth-century hand, have been used for binding at the back and front. The first page has on it the fragments of a gloss, beginning : 'Causa efficiens huius libri Guilielmi *(sic)* de Concis. Causa suscepti operis quod dicit Henrici comitis Campanie persuasio...'. On this treatise see Ph. Delhaye, 'Une adaptation du *De officiis* au xiie siècle : La doctrine du *Moralium dogma philosophorum*', *Rech. Théol. anc. méd.*, XVI (1949), 227-258 ; XVII (1950), 5-28. It is interesting to discover that the treatise was glossed, which means presumably that it was used as a teaching book. The hand of the gloss is probably late thirteenth-century.

Lambertinus has leant as heavily on Bonaventure's postill on Ecclesiastes as his predecessors had done[1]. But he has amplified Bonaventure's *quaestio* on the comparative merits of the solitary and social life arising from *Eccles.* iv, 9[2] : *Melius est ergo duos esse simul quam unum.* One of the authorities brought forward to support the thesis 'vita socialis est melior quam solitaria' is Aristotle :

Pro. Secundum philosophum, lib. I. Politicorum, homo naturaliter est animal sociale. Ergo agere vitam solitariam est contra naturam hominis. Sed id quod est contra naturam hominis non videtur pertinere ad perfectionem virtutis. Ergo agere vitam solitariam non est perfectior quam socialis *(sic).*

His answer to this objection is the conventional one, to be found already in the *De regimine principum* of Giles of Rome : when Aristotle says that the man who is unable to live in society or has no need of it 'must be either a beast or a god', he means men who are godlike, i. e. men belonging to contemplative religious orders :

Dicendum quod homo potest vivere solitarius dupliciter : uno modo quasi societatem hominum non ferens propter animi sevitiam et hoc est bestiale et contra naturam hominis ; alio modo propter hoc quod totaliter divinis rebus inheret et hoc est supra naturam hominis, sed quasi supra naturam *(sic).* Vero philosophus primo Politicorum dicit quod ille qui aliis non communicat est bestia aut deus, id est divinus[3].

In this particular instance the *Politics* has made little difference to the argument. Lambertinus has simply added one more authority, one more objection and answer to his collection. The influence of the *Politics* remains superficial. A more distinguished Franciscan will make a more radical use of it.

Henry of Carreto studied at the Franciscan house at Paris and obtained his bachelaureate before 1300. In that year he was provided to the bishopric of Lucca by Boniface VIII. He died about 1330[4]. Henry composed a gigantic commentary on the wheels of Ezechiel's vision, divided into *libri oraculorum*, which he dedicated to John XXII. There are two MSS at the Bibliothèque nationale : *lat.* 503, from the papal library at Avignon, and *lat.* 12,018, from St Germain des Prés, both fourteenth-century. Both have some fine illuminations depicting the various aspects of Ezechiel's vision. The size of the work may be judged

(1) See *Dominican Studies,* III, 41. Bonaventure is a main source for another fourteenth-century postill on Ecclesiastes, beginning : 'Sicut enim dicit philosophus primo Posteriorum, scire est per causam...'. This is contained in two copies in the same MS *Antonianum, Scaff. XI,* 227 (Iosa, *op. cit.,* 77) ; no. (i) and no. (iii) ; both are imperfect. Following on the prologue in the second copy (item no iii in the MS) are the words : Incipit lectura super librum Ecclesiastes lecta Vincentie Parme.

(2) *S. Bonaventurae Opera Omnia* VI (Quaracchi, 1893), 40.

(3) *De Reg. princ.* (Rome, 1556), foll. 240-241.

(4) Glorieux, *op. cit.,* no. 333.

from the number of leaves in the volumes : 165 in MS *lat.* 503, a folio, 270 in MS *lat.* 12018, ' moyen format '. The latter MS has a note at the end stating that the book was begun in 1313, finished but not corrected in 1315, corrected in 1321[1]. The author's purpose is explained in his dedicatory letter :

... visionem glorie Dei in rotis et curribus Ezechielis plene distinctam proposui in hoc opere usque ad indivisibilia declarare. In eis enim consistit perfecta sacre scripture et totius divine providentie secundum rationem fidei plenitudo, cuius fidei fervor semper in romana ecclesia noscitur viguisse (MS *lat.* 503, fol. 1).

Hence the vision is supposed to signify the whole content of Scripture. The threat to expound it ' usque ad indivisibilia ' is certainly alarming and Henry's language, as abstract and technical as he can make it, does not render the prospect any more cheerful. A closer inspection shows, however, that the *libri oraculorum* are worth study, as a sincere attempt to ' re-think ' the nature and function of the various parts of the Bible. One example, taken from his account of the book of Job, will illustrate Henry's new type of classification.

The frequency of quotations from the *Politics* catches the eye in the pages of the first *liber oraculorum*, where Henry lists, divides and classifies the books of Scripture. In treating of Job he quotes Aristotle's thesis that ' the state is by nature prior to the family and to the individual '. He deduces from it that the book of Job cannot be called *principalis ;* the story concerns individual problems only, whereas the other books of Scripture all relate to man in society :

Unde primo Politicorum dicitur quod civitas prior perfectione est vico, domo et homine uno ; sed motus circa librum Iob est particularis secundum rem. Igitur liber Iob non est principalis...

Unde primo Politicorum dicitur quod officia domus perfecte debent habere instrumenta diversa secundum substantiam, non secundum rationem. Quare liber Iob non est principalis, quia singularis homo non est receptivus primo *(sic)* motus divine prudentie, nisi ut pars multitudinis ordinate sub principe, et quia formaliter historia libri Iob non connectitur cum aliqua multitudine, sicut historia Thobie et Hester et Iudith, ideo secundum singularem solum habet utilitatem. Historie autem alie aut sunt utiles secundum causalitatem, ut historia patrum in Genesis (fol. 12v).

Henry then proceeds to go through the books of the Bible explaining the relevance of their contents to man as a social being. For the sake of brevity we shall concentrate on the passage just quoted.

(1) On Henry's commentary, which is not mentioned by GLORIEUX, see SPICQ, *op. cit.*, 345, where the two MSS are listed. My account of MS *lat.* 12018 is taken from Fr PERRIER's notes of the biblical MSS of the Bibliothèque nationale. I should like to take the apportunity of thanking Fr PERRIER for his great generosity in lending me these notes which are the fruit of years of research in the Bibliothèque nationale and amount to a catalogue of biblical commentaries with identifications, such as is not to be found in any printed work.

It shows, first of all, a good knowledge of the *Politics*. The first reference is to the famous argument in which Aristotle proves the natural priority of the state to the family and individual[1]. Henry has added the village, which Aristotle took for granted as secondary in order. The next reference is probably to Aristotle's account of the composition of the complete household and to the functions of its members : ' For (nature) ... makes each thing for a single use, and every instrument is best made when intended for one and not for many uses '[2]. Henry may perhaps have taken the distinction ' secundum substantiam ' and ' secundum rationem ', clarifying the nature of these various functions, from some commentary on the *Politics*. The conception implied in what follows, that prudence in the ruler guides the subject and that the ruler is the subjects' mover, is also Aristotelian, though Henry does not attach it to any particular passage[3] : it was doubtless so generally accepted as to be taken for granted.

Here is an expression of the collectivist outlook indeed ! Henry of Carreto fits well into the history of political thought in the later middle ages, as it has been told by M. de Lagarde : Aristotle's conception of the city state as an entity and his exaltation of the *bonum commune* seems to have made a special appeal to those masters who had experienced the city life of Flanders or of Lombardy and Tuscany[4]. Our bishop of Lucca certainly felt the attraction of the Aristotelian theories. So strong was their compulsion that they drove him to break away from the most venerable tradition of medieval exegesis. The classic commentary on the book of Job was St Gregory's *Moralia*. It starts and ends with the individual Christian. The story of a holy man's trials and sufferings, which remind him of his own, provides St Gregory with a basis for his teaching on human psychology, the temptations and conflicts of the Christian soul. Later commentators on Scripture had followed St Gregory in their tendency to think of man as an individual. True, he formed part of a greater unity. But this was a supernatural unit, the *civitas Dei* or the *civitas terrena*. It did not enter the minds of commentators to describe the patriarch, saint or prophet in terms of Aristotle's ' political animal '. Nor did they find in the Bible lessons to be applied to man as organised in natural social groups. Interest in politics, as we have seen, was beginning to manifest itself in biblical commentaries,

(1) *Pol.*, i, 2, 1253a, 18-20.

(2) *Ibid.*, 1252b, 1-5 and 3, 1253b, 3-4.

(3) *Ibid.*, 13, 1260a, 1-20 and *Metaphysics*, v, 1, 1013a, 10. I am very grateful to Dr Conor Martin, who is preparing a study of some medieval commentaries on the *Politics*, for helping me to annotate this text in Henry of Carreto.

(4) G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, III (Paris, 1942), 146-158, 222-275.

but it appeared occasionally and *à propos* of isolated texts. Henry of Carreto, therefore, is breaking quite fresh ground. He is reading his Bible in the light of the *Politics*. He sees, not merely a series of questions arising out of contradictory statements in his two authorities, but a new pattern. The *libri naturales* had put Scripture into the framework of a new universe. Now the *Politics* was providing a new human setting — the city, with all the social relationships that the city involved.

These notes result from a kind of weekend excursion into unknown country. At least they prove its diversity. Robert Holcot, with his literary interests, seems poles apart from Henry of Carreto, expressing himself in a barbarous scholastic jargon. Originality of approach is what they have in common. *Stasis* in the history of exegesis may come later. The early fourteenth century is still capable of creation.

St Hilda's College, Oxford.

Beryl SMALLEY.

APPENDIX

Frater Stephanus or John of Varzy?

The only evidence for the authorship of this postill consists in a note, written in the hand of the late thirteenth or early fourteenth century inside the cover of MS *Paris*, *Bibl. nat. lat.*, 14,259, a thirteenth-century MS from St Victor :

Istum librum dedit ecclesie beati Victoris bone memorie magister Adenulphus, quondam prepositus sancti Audomari et ecclesie Parisiensis canonicus et electus, frater noster effectus, anno Domini mcc nonagesimo. Ista scripta sunt secundum fratrem Stephanum et secundum fratrem Iohannem de Verdiaco ordinis predicatorum — super Cant. et super Sap. dupl.

By an extraordinary oversight I failed to notice this inscription when studying the volume. It explains why the first two items, anonymous postills on Proverbs and Ecclesiastes, have been ascribed to Stephen of Venizy, who was regent at St Jacques 1242-3[1]. A marginal note in a hand contemporary with the text ascribes the third item, a postill on the Canticle, to John of Varzy : ' Scriptum fratris Iohannis de Vardiaco de ordine predicatorum ' (fol. 170). This third item is probably by William of Milton or Middleton, though John may have borrowed it[2].

(1) GLORIEUX, *op. cit.*, no. 8, d, e ; Fr. PERRIER, in his notes to SPICQ, *op. cit.*, 319, regards the attribution to Stephen of Venizy as uncertain.

(2) See *Dominican Studies*, III, 55-57.

The postill on Ecclesiastes seems to be unique. That on Proverbs is also found in MSS *Cambridge*, *Trinity Coll.* 98 and *Bâle*, *Univ. Library* B. III. 20. Both copies are anonymous.

Various reasons make one hesitate to accept the attribution of the postills on Proverbs and Ecclesiastes to Stephen of Venizy. The note inside the cover of the Victorine MS does not specify which of the contents is by Frater Stephanus and which by John of Varzy. It is anyway too late to be reliable, since it must have been written after the death of Adenulph of Anagni in 1289[1]. Echard saw a postill on Proverbs written in the margins of a thirteenth-century copy of Proverbs with the *Gloss* at the priory of St Jacques. He ascribes to Stephen of Venizy on the strength of the ascription in the MS :

In margine vero inferiori huius primae paginae legitur manu antiqua 'F. Stephani Altissiodorensis'.

The incipit was :

Iungat epistola. In hoc prologo Hieronymus non actor huius operis, sed tantummodo translator, sex determinat[2].

This does not tally with the incipit of the postill on the prologue of St Jerome to Proverbs in either version. The postill seen by Echard cannot have been the same as that in the Victorine or the Sorbonne MS. Of course, one person could comment twice on the same book, first as a bachelor and then as a master. The existing postill on Proverbs is definitely a master's work. Echard could have seen Stephen's work as a bachelor. None the less, Echard's testimony does nothing to establish the authorship of our postills and rather weakens the claims of Stephen of Venizy than otherwise. We might perhaps consider another Preacher of the same Christian name ; Fr Chenu found a Stephen of Poligny among his ' petit peuple de théologiens ' at Paris about 1240. The only recorded postill by this master is on the Gospel of St John[3].

Internal evidence, however, seems to rule out both Stephens. The period 1240-5, when they were teaching, is too early. The postill on Ecclesiastes uses Bonaventure's and therefore must be after 1253-7. The postill on Proverbs refers to the deposition of Frederick II by Gregory IX and holds that the Church is now triumphant over her enemies[4]. This would have seemed a wildly optimistic statement to

(1) On this donor of books to St Victor see L. Delisle, *Cabinet des MSS de la Bibliothèque nationale*, II (Paris, 1874), 210 ; P. Glorieux, *Répertoire*, no. 186 ; 'Essai sur les commentaires scripturaires de S. Thomas d'Aquin', *Rech. Théol. anc. méd.*, XVII (1950), 246.

(2) Quetif-Echard, *Script. Ord. Praed.*, I, 120.

(3) M.-D. Chenu,, Maîtres et bacheliers de l'Université de Paris vers 1240', *Études d'hist. litt. et doctr. du XIIIe siècle*, I (1932), 38.

(4) *Dominican Studies*, III, 260-5.

make before Frederick's death in 1250, or even before the final defeat of the Hohenstaufen in 1268. The later date (1250 as a *terminus post quem* for the postill on Proverbs, 1253-7 for that on Ecclesiastes) would fit the regency of John of Varzy ; he was teaching in 1270 or a little earlier[1]. It seems permissable, therefore, to continue to call the anonymous postillator ' John of Varzy '. At least we know that he was a Dominican, teaching at about the same time. There is no need to speculate on his possible identity with the Frater Stephanus whose opinions were condemned in 1241[2]. We might perhaps, by a long stretch of imagination, suppose that ' John of Varzy ' was working up material collected by Frater Stephanus many years earlier. But the later scholar would certainly have suppressed all traces of the forbidden doctrines, had they been present. Anyway, the postills, as we have them, seem to be quite orthodox.

Another problem, equally insoluble, arises from the existence of a second version of the postill on Proverbs, which I shall call ' Version B ', the first being ' Version A '. The two versions have more textual identity than one would expect to find in two *reportationes* of the same lecture course. On the other hand, each has important additions and omissions in relation to the other. Fr Spicq has listed them under the same heading. They may, in fact, represent two drafts by the same author ; they may equally well have originated in two scholars' working over the same material.

The transmission of Version B has a certain interest. There is one thirteenth-century copy, MS *Paris, Bibl. nat. lat.* 15,573, foll. 32-155v, from the Sorbonne. This version was also copied for the papal library at Avignon. The Avignon copy is now also at the Bibliothèque nationale, MS *lat.* 464. It is a well-written folio volume of the early fourteenth century. The text is identical with B, judging from incipits, explicits and test passages, except that the Avignon copy has no author's prologue and begins with the commentary on the prologue of St Jerome.

The identity of this postill has been concealed until recently, since the catalogue of Latin MSS of the Bibliothèque nationale follows the *Histoire littéraire* in ascribing the copy in MS *lat.* 464 to the fourteenth-century scholar, Dominic Grima O. P.[3]. Fr Perrier has exposed the error and restored the postill to its anonymous author[4]. It is worth pointing out,

(1) P. Glorieux, *Répertoire*, no. 25 ; *Dominican Studies*, III, 236-265.

(2) The heretical Frater Stephanus has been identified with Stephen of Venizy, but the identification has been questioned. See V. Doucet, 'La date des condamnations parisiennes dites de 1241', *Mélanges Auguste Pelzer* (Louvain, 1947), 190-3.

(3) Ph. Lauer, *Bibl. nat. cat. gén. des MSS latins*, I (Paris, 1939), 161 ; *Hist. lit. de la France*, XXXVI (Paris, 1921), 259.

(4) In his notes to C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge* (Paris, 1944), 319, 344.

however, that the mistake is not modern. It goes back to the catalogue of the papal library of 1375, which also ascribes the postill on Proverbs to Grima. The reason must have been that the numbers 953-8 of the papal catalogue cover the postills of ' Frater Dominicus ' on the Octateuch and Historical Books of the Old Testament. Their author had formed the ambitious project of composing a *lectura* on the whole Bible ; he outlines his program in the dedicatory letter to Pope John XXII, prefixed to his commentary on the Pentateuch. The next number in the papal catalogue, 959, is our postill on Proverbs. Although it is anonymous in the MS, the compiler of the papal catalogue has called it ' postilla Fratris Dominici super Parabolas Salomonis '[1]. This understandable slip on the part of a librarian or his assistant has extended Grima's name to a work which does not belong to him. The significant point for us is that our postill on Proverbs should have survived into the fourteenth century.

(1) Fr. Ehrle, *Hist. Bibl. Rom. Pontif.*, I (Rome, 1890), 515-6.

NOTE SUR L'AVENTURE « BÉLÉNIENNE » DE ROGER BACON

1. Les latins hors du circuit de la civilisation

A plusieurs reprises dans l'*Opus Majus* et l'*Opus Tertium*, Roger Bacon a tracé d'un trait de plume l'histoire des civilisations, telle qu'un esprit du XIIIe siècle pouvait la saisir : la Sagesse a été donnée au monde par les Juifs, en hébreu : *Ideo primo tradita est (philosophia) principaliter et complete in lingua hebraica.* Du peuple hébreu, la civilisation est passée ensuite en Grèce. Aristote en fut le représentant le plus qualifié : *Deinde renovata est principaliter per Aristotelem in lingua graeca.* Par ordre chronologique, la Grèce arrive donc en second plan, après la civilisation juive ; Roger Bacon nous laisse encore entendre que la civilisation hellénique n'est déjà plus une civilisation originale. C'est une nouvelle mise au point de la civilisation antérieure qui seule a le mérite d'une véritable originalité. La culture humaine, pour Bacon, date du peuple hébreu. Le monde commence à Abraham. Il y a plus : le peuple hébreu a donné à l'humanité non seulement une civilisation originale, mais encore une civilisation complète, sans doute en donnant aux hommes une religion qui ne sera jamais démentie : la religion monothéiste : *principaliter et complete.* La civilisation grecque sera qualifiée de *principaliter* ; mais Roger Bacon prendra bien garde comme nous le constatons dans le texte cité plus haut, de dire que cette civilisation est complète, sans doute parce qu'il lui manquait la croyance au vrai Dieu.

De la Grèce, la Sagesse a été recueillie par le monde arabe, dont Avicenne fut le principal héraut : *Deinde principaliter* (et non *complete*) *per Avicennam in lingua Arabica*[1]. Pour Roger Bacon il y a un ordre chronologique des civilisations et principalement de la philosophie : la Sagesse juive, la première, a ouvert l'esprit de l'humanité ; ensuite (*deinde*) sont venues les civilisations grecque et arabe. Il ne s'agit pas là seulement

(1) *Opus Tertium*, éd. *Brewer*, p. 32. Voir aussi entre autres, *Opus Majus*, éd. *Bridges*, p. 29-31. — Il n'entre pas dans notre sujet de rassembler ici tous les textes de Bacon sur ces idées générales pas plus que sur son opinion sur les traducteurs.

d'un ordre temporel, d'une succession chronologique, mais encore d'un développement interne. Les Juifs ont donné *tout* au monde, en fait de culture intellectuelle : *principaliter et* COMPLETE. S'ils ont donné tout, les civilisations postérieures ne pouvaient donc apporter aucun élément culturel nouveau. Ce ne sont pas des civilisations originales, mais des adaptations nouvelles d'une même Sagesse : *renovata est*, et ce terme s'applique aux philosophies grecque et arabe, représentées par Aristote et Avicenne. Aujourd'hui on ne pourrait plus souscrire sans graves modifications à ces vues de Roger Bacon, mais il faut reconnaître qu'au XIIIe siècle, ce schéma du développement de l'esprit humain ne manquait pas de grandeur.

Aux trois peuples dont nous venons de parler, correspondent trois langues : l'hébreu, le grec et l'arabe. Ce sont là les trois grandes langues culturelles, qui d'Abraham à Avicenne ont véhiculé les grandes idées de l'humanité.

Roger Bacon complète cette vue générale par une idée sur le monde latin que nous trouvons constamment sous sa plume : *Sed numquam in latina fuit composita (philosophia), sed solum translata de linguis alienis, et meliora non sunt translata*[1].

C'est clair. Il n'y a pas de civilisation originale latine. On ne trouve même pas chez les Latins quelque adaptation nouvelle de la Sagesse. La philosophie n'a jamais germé d'un cerveau latin : *Sed numquam in latina fuit composita (philosophia)*. Le verdict de Roger Bacon est sans appel et c'est en vain qu'on chercherait quelque adoucissement dans toute l'œuvre du franciscain anglais.

Quel est donc le rôle des Latins dans l'histoire des civilisations? Les Latins ont toujours été incapables de penser per eux-mêmes. Dans le monde latin, il n'y a pas de philosophie autochtone. Ce n'est pas un monde créateur. Parmi les civilisations créatrices, les Latins ne tiennent donc aucune place. Ils ne succèdent intérieurement ni aux Juifs, ni aux Grecs, ni aux Arabes. Incapables de produire de l'originalité, ils essayeront de se servir de l'originalité des autres ; se servir, suppose nécessairement traduire. Les Latins seront donc essentiellement des traducteurs : *Sed solum translata de linguis alienis*. Le jugement est sévère, il n'est pas absolument faux.

On n'aura donc pas à faire la critique de la philosophie originale latine. Cette philosophie est inexistante. On ne peut apprécier la culture intellectuelle des Latins que par l'ampleur et l'exactitude de leurs traductions. Mais les Latins, pour oser traduire, connaissaient-ils l'hébreu, le grec et l'arabe? C'est essentiellement à partir de leurs connaissances linguistiques qu'il faut juger de leurs œuvres. C'est ainsi que Roger Bacon, qui affiche un réel mépris du monde latin, est amené à examiner comment les Latins

(1) *Ibid.*, p. 32.

ont traduit les ouvrages philosophiques des peuples civilisateurs, et parmi ces ouvrages ceux qui l'intéressent le plus, Aristote, le Grec, et Avicenne, l'Arabe. Il va donc demander aux Latins des comptes sur leurs connaissances linguistiques. La conclusion générale du maître franciscain est que non seulement les Latins ont été incapables d'apporter au monde une philosophie originale, mais que de plus, par ignorance des langues culturelles, ils n'ont jamais pu s'assimiler d'une façon convenable les civilisations étrangères.

2. Critique des traducteurs latins

Après avoir dit que les Latins n'ont jamais pu atteindre à une culture originale, qu'ils n'ont jamais eu qu'une activité de traducteurs, c'est-à-dire une civilisation intellectuelle d'emprunt, Roger Bacon ajoute qu'ils n'ont jamais emprunté beaucoup, puisque les meilleures œuvres des civilisations étrangères n'ont pas été traduites par eux : *et meliora non sunt translata*[1]. Pour le reste, les traductions latines sont tellement incompréhensibles, qu'ils auraient mieux fait de ne pas les faire : *Nam tanta perversitas et horribilis perversitas, maxime in libris Aristotelis translatis, quod nullus potest eos intelligere*[2]. On ne peut être plus catégorique. Il eut été préférable, pour les Latins, de ne rien avoir que de posséder ces traductions élaborées il y a trente ou quarante ans. Quel enrichissement de pensée peuvent apporter pareilles traductions ? Elles ne peuvent servir qu'à les enfoncer dans une ignorance encore plus complète : *Certus igitur sum, quod melius esset Latinis, quod sapientia Aristotelis non esset translata, quam tali obscuritate et perversitate tradita, sicut eis qui ponuntur ibi triginta vel quadraginta annos ; et quando plus laborant, tanto minus sciunt, sicut ego probavi in omnibus qui libris Aristotelis adhaeserunt*[3]. S'il en avait le pouvoir, Roger Bacon mettrait le feu à toutes ces traductions insensées. Les lire c'est tout simplement une perte de temps, une source d'erreurs, un accroissement d'ignorance. Et ce mal est d'autant plus grand pour les Latins que les œuvres d'Aristote sont le fondement de toute sagesse : *Si enim haberem potestatem super libros Aristotelis ego facerem omnes cremari, quia non est nisi temporis amissio studere in illis et causa erroris et multiplicatio ignorantiae, ultra id quod valeat explicari. Et quoniam labores Aristotelis sunt fundamenta totius sapientiae, ideo nemo potest aestimare quantum dispendium accidit Latinis, quia malas translationes receperunt philosophi. Et ideo non est remedium completum*[4].

Impitoyable Roger Bacon continue son raisonnement. Tout juste

(1) *Ibidem.*
(2) *Opus Majus*, éd. *Bridges*, p. 68, 69.
(3) *Compendium*, éd. *Bridges*, p. 464.
(4) *Ibid.*, p. 469.

capables de traduire les œuvres des autres, les Latins n'ont même pas su accomplir cette pauvre mission, parce qu'ils n'ont pas su traduire. Chez Roger Bacon, la critique acerbe des traductions latines n'est qu'une manifestation du mépris qu'il éprouve pour la culture latine.

Cette « perversité » de ces traductions tient à trois causes principales. Pour une bonne traduction, en effet, trois conditions sont requises : il faut connaître les langues originales, c'est-à-dire en philosophie, le Grec et l'Arabe ; il faut connaître la langue finale, ici le latin ; il faut enfin comprendre les sciences que l'on traduit. Ces qualités du bon traducteur sont analysées surtout dans l'*Opus Tertium et* le *Compendium studii philosophiae* : *Interpres debet scire scientiam quam vult transferre, et linguam a qua transfert* (grec et arabe) *et aliam a qua transfertur* (le latin). Ainsi s'exprime Roger Bacon dans l'*Opus Tertium*[1]. Dans le *Compendium*, Bacon énumère à nouveau ces qualités de bon traducteur en renversant toutefois l'ordre de leur énumération : *Nam ad hoc quod translatio fiat vera, oportet quod translator sciat linguam a qua transfert, et linguam in quam transfert, et scientiam quam vult transferre*[2]. Jusqu'ici le raisonnement de Roger Bacon est impeccable et nous n'avons rien à lui objecter. Mais voici où commencent les conclusions amères : qui me trouvera un Latin qui réunit ces trois conditions d'un bon traducteur ? Pour pareille découverte, il nous faudrait un thaumaturge : *Sed quis est hic et laudavimus eum ? Fecit enim mirabilia in vita sua*[3]. Les Latins ne sont pas de la race des hommes de pensée originale. Il n'y a jamais eu chez eux ni prophète, ni un Aristote, ni un Avicenne. On chercherait en vain chez eux quelque dépositaire de la vérité et quelque rénovateur de la philosophie ! Les Latins — Roger Bacon parle ici des chrétiens — ont trop peu de vertu pour pouvoir entrer dans les arcanes de la Philosophie ou même tout simplement pour arriver à comprendre les secrets de la Sagesse. Telles mœurs, telle intelligence. Si les saints eux-mêmes ont commis des erreurs dans leurs traductions, à plus forte raison, ceux qui l'étaient peu ou pas du tout : *Sed longe major error accidit in philosophia translata. Quia si sancti erraverunt in suis translationibus, multo majus alii qui parum aut nichil de sanctitate curaverunt*[4].

Sans doute les philosophes païens n'avaient pas en eux la grâce sanctifiante, qui rend l'homme digne de la vie éternelle ; ils n'avaient pas reçu le baptême et cependant leur vie fut meilleure que celle des Chrétiens ; ils avaient une totale honnêteté ; ils vivaient dans le mépris du monde, loin des plaisirs, des richesses et des honneurs. C'est ce magnifique exemple que nous donnèrent Aristote, Sénèque, Cicéron, Avicenne, Alfarabi, Platon, Socrate et d'autres. Et c'est parce qu'ils avaient une vie morale

(1) *Éd. cit.*, p. 33.
(2) *Compendium*, p. 475.
(3) *Ibidem.*
(4) *Compendium*, p. 471.

si élevée qu'ils pénétrèrent dans les arcanes de la philosophie et inventèrent toutes les sciences[1]. Mais nous, chrétiens, nous avons été incapables de trouver quelque chose de bien — *Sed nos christiani nihil dignum invenimus* — nous n'arrivons pas à comprendre la sagesse des philosophes — *nec possumus intelligere sapientiam philosophorum* — parce que nous n'avons pas leurs mœurs. Il est impossible que la sagesse cohabite avec le péché — *cujus causa est quia non habemus mores eorum. Quia impossibile est quod sapientia stet cum peccato*[2].

Si la sagesse des Latins ou plus exactement des Chrétiens — qui n'est qu'une sagesse traduite : *Sapientia translata*, est incompréhensible dans ses formules, parce qu'incomprise par eux dans ses principes, cela tient essentiellement à la dépravation des traducteurs. Pour traduire il faut comprendre et pour comprendre, il faut vivre dans un état de vertu que tous ces traducteurs ignoraient. Pour bien traduire les ouvrages des philosophes, il aurait fallu qu'ils comprennent les doctrines de ces penseurs Ils ne les ont comprises parce que leur intelligence était obnubilée par le péché. Roger Bacon a l'audace, pour jùstifier sa thèse générale d'attaquer en bloc la vie morale de Gérard de Crémone, de Michel Scot, d'Alfred de Sareshel, d'Hermann l'Allemand, de Guillaume de Moerbeke : *Quia si sancti erraverunt in suis translationibus, multo magis alii qui parum aut nihil de sanctitate curaverunt.* UNDE *cum per Gerardum Cremonensem, et Michaelem Scotum, et Aluredum Anglicum, et Heremannum Alemannum, et Willelmum Flemingum data sit nobis copia translationum de omni scientia, accidit tanta falsitas in eorum operibus, quod nullus sufficit admirari*[3]. Pour Roger Bacon, le monde chrétien est incapable d'une philosophie originale, incapable même de comprendre les doctrines des philosophes païens, parce qu'il lui manque la condition primordiale d'une parfaite intelligence : la vertu.

Il y a plus. Les Latins, les Chrétiens ont eu la prétention de traduire des ouvrages grecs et arabes, alors qu'ils ignoraient le grec et le latin. Ils ne pouvaient arriver par conséquent qu'à un pitoyable résultat. On ne trouvera pas plus de quatre Latins qui connaissent les grammaires hébraique, grecque et latine. Ces quatre Latins, je les ai bien connus, ajoute Roger Bacon, après mes diligentes enquêtes en-deçà et au-delà des mers. On rencontre bien des Latins qui parlent, il est vrai, grec et arabe ; mais ils sont bien rares ceux qui connaissent l'âme de ces langues, la raison profonde de leur syntaxe. Ces Latins parlent grec et arabe, mais ils sont incapables d'enseigner ces langues. J'en ai fait de nombreuses expériences[4].

(1) *Compendium*, p. 401.
(2) *Ibid.*, p. 401-402.
(3) *Compendium*, p. 471.
(4) *Opus Tertium*, p. 34. — Il n'y a que trois Latins qui connaissent les mathématiques, *ibid.*, p. 37.

C'est sous cet aspect d'ignorance linguistique que Roger Bacon va faire maintenant le procès farouche des traducteurs médiévaux. Remarquons tout d'abord que ce prétendu omniscient ne mentionne jamais Denys, ni aucun de ses traducteurs. Comme il aurait eu cependant occasion d'exercer sa verve en parcourant les traductions d'Hilduin et de Scot Erigène ! Essentiellement négatif, Roger Bacon ne voit jamais que les déficiences ; il croit faire œuvre de critique littéraire, alors qu'il ne fait que critiquer les hommes, et de ce chef, il est vraiment l'esprit le plus injuste que le Moyen Age ait connu. Il est curieux aussi de noter que Roger Bacon ignore à peu près totalement l'activité des premiers traducteurs tolédans. Il ignore complètement Gundisalvi et son aide Ben Daoud. quant à Gérard de Crémone il n'est mentionné qu'une seule fois dans une liste générale[1]. Par contre, il s'en prend à Michel Scot. Roger Bacon reconnaît tout de même que ce dernier s'est acquis quelque mérite. Il a renouvelé chez les Latins la connaissance d'Aristote, limitée jusqu'à maintenant aux œuvres logiques, traduites par Boèce. A l'époque de Michel Scot et par ses soins, un Aristote physicien et métaphysicien est révélé à la Chrétienté. *Et licet alia Logicalia et quaedam alia translata fuerunt per Boetium de Graeco, tamen tempore Michel Scoti, qui annis Domini transactis apparuit deferens librorum Aristotelis partes aliquas de Naturalibus et Metaphysicis cum expositoribus autenticis magnificata est philosophia Aristotelis apud Latinos*[2]. Ceci mis à part, Michel Scot est rangé parmi les traducteurs incompréhensibles, à côté de Gérard de Crémone, d'Alfred de Sareshel, d'Herman l'Allemand et de Guillaume de Moerbeke : *Accidit tanta falsitas in eorum operibus quod nullus sufficit admirari*[3]. Ce Michel ignorait tout des sciences qu'il traduisait et, de plus, il ne connaissait pas les langues. Mais, par contre, il ne manquait pas de vergogne. Ne le voit-on pas s'attribuer des traductions qui sont cependant en majeure partie l'œuvre d'un juif nommé André ? Ces griefs sont certains, ajoute Roger Bacon puisque c'est Herman l'Allemand qui les rapporte : *Similiter Michel Scotus ascripsit sibi translationes multas. Sed certum est quod Andreas quidem Iudaeus plus laboravit in his. Unde Michaelus, sicut Heremannus retulit, nec scivit scientias neque linguas. Et sic de aliis*[4]. Roger Bacon a raison. Malgré les éloges de Grégoire IX[5], il est certain que Michel Scot ne connaissait pas l'arabe et qu'il a dû travailler en collaboration avec un juif, du nom d'André, qu'Haskins propose d'identifier « avec un certain André, juif converti et chanoine de Palencia

(1) *Compendium*, p. 471.
(2) *Opus Majus*, p. 55.
(3) *Compendium*, p. 471.
(4) *Ibid.*, p. 472.
(5) Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, p. 110, n. 54.

qui apparaît en 1225 dans les registres pontificaux[1] ». Si Roger Bacon a raison sur ce point, il a tort, par ailleurs. A aucun moment de ses œuvres il n'a pris conscience du mécanisme des traductions tolédanes. C'est précisément pour remédier à leur ignorance linguistique que les traducteurs tolédans eurent recours à des juifs qui, eux connaissaient l'arabe. Si Roger Bacon eût connu ce stratagème, il n'aurait pas accusé Michel Scot ni les autres traducteurs, de larcin littéraire. Il ne les aurait pas accusé non plus d'ignorance de l'arabe. Si personnellement Michel Scot ne connaît pas cette langue, le groupe juif-chrétien, attelé dans les conditions que nous avons analysées[2], à un même travail, n'ignore pas la langue des musulmans. S'il y a grief d'ignorance, ce grief ne s'adresse pas au latin qui dans ces traductions dichotomiques n'a rien à faire avec l'arabe, mais bien au juif, seul responsable de la lecture et de la traduction arabico-romance du texte original. Au lieu d'accabler ces traducteurs tolédans de reproches réels et justifiés, il eut été préférable de louer leurs efforts — non moins réels — et de mettre en relief les services rendus par eux à la Chrétienté, en mettant, malgré leurs imperfections, des textes complètement nouveaux à la disposition des penseurs de cette époque.

Roger Bacon s'en prend aussi à Hermann l'Allemand qu'il ne faut pas confondre, comme le dit Monseigneur Pelzer[3], avec Hermann le perclus (Contractus), polygraphe de Reichenau, mort en 1054 et Hermann le Dalmate ou de Carinthie ou le Second, traducteurs d'ouvrages astronomiques arabes. Hermann l'Allemand est lui aussi un tolédan, qui occupa le siège d'Astorga de 1266 à 1272, par conséquent du vivant même de Roger Bacon. Grand travailleur, à l'égal de Robert Grossetête, de Thomas de Saint-David, d'Adam de Marisco[4], Hermann l'Allemand était cependant très limité dans son activité. Il ignorait la métrique et n'avait jamais, à cause de cela, osé entreprendre la traduction de la Poétique d'Aristote. C'est lui-même qui l'avoue dans le prologue de sa traduction du commen-

(1) HASKINS (Ch.), *Michael Scot in Spain*, dans *Homenaje a Bonilla y san Martin*, Madrid, t. II, p. 129-134. — Il faut probablement identifier aussi ce juif André avec le lévite Abuteus qui a travaillé avec Michel Scot à la traduction d'Isaac al-Bitruschi, achevée à Tolède, le 18 août 1217 : « Perfectus est liber Avenalpetrang a Magistro Michaele Scoto, Toleti in decimo octavo diei veneris Augusta hora tertia cum Abuteo levita anno incarnationis Jesu Christi 1217 » (Madrid, B. N., 10053, fol. 156v ; voir P. DE VAUX, *La première entrée d'Averroès chez les Latins*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Paris, Vrin, 1933, p. 197, n. 2).

(2) P. G. THÉRY, O. P., *Notes indicatrices pour s'orienter dans l'étude des traductions médiévales*, dans *Mélanges Maréchal*, t. II, 1950, p. 297-315.

(3) DE WULF, *Histoire de la Philosophie médiévale*, 6e édition, Louvain, Paris, t. I, 1934, p. 76-77.

(4) *Opus majus*, *éd. cit.*, t. I, p. 73 : « Nam vidimus aliquos de antiquis qui multum laboraverunt, sicut fuit Robertus praefatus translator, Episcopus Lincolniensis, et dominus Thomas venerabilis antistes Sancti David nuper defunctus, et frater Adam de Marisco, et magister Hermannus translator et quidem alii sapientes ».

taire d'Averroès sur ce même livre d'Aristote, traduction publiée à Venise en 1515, après l'ouvrage de Gilles de Rome sur la Rhétorique[1].

Il y a plus encore : Hermann l'Allemand ignorait la logique. Or, celui qui ignore la logique, ignore toutes sciences : *De logicalibus etiam de studio deficiunt Latino, duo libri meliores, quos Hermannus habuit Arabicos, sed non fuit ausus transferre*[2]. Questionné par Roger Bacon, Hermann l'Allemand n'avait pas hésité à avouer tout de go son ignorance : *Qui, mihi sciscitandi eum de libris logicae quibusdam, quos habuit transferendos in Arabico, dixit ore rotundo, quod nescivit logicam, et ideo non ausus fuit transferre. Et certe si logicam nescivit, non potuit alias scire scientias, sicut decet*[3].

Hermann ne possédait donc pas la première condition requise d'après Roger Bacon, pour être un véritable traducteur, c'est-à-dire l'intelligence des doctrines. Il manquait aussi de la seconde condition essentielle : la connaissance de l'arabe. La preuve, dit Bacon, c'est qu'il dût avoir recours à des Sarrasins. Ce sont ces Sarrasins qui furent les principaux traducteurs. Hermann ne fut que leur auxiliaire : *Nec arabicum bene scivit, ut confessus est, quia magis fuit adjutor translationum quam translator ; quia Saracenos tenuit secum in Hispania qui fuerunt in suis translationibus principales*[4]. Avant d'avancer pareilles critiques, Roger Bacon aurait bien fait de se renseigner sur la méthode des traducteurs tolédans. Ce ne sont certainement pas des Sarrasins que Hermann appela à son aide. C'est sans aucun doute avec des juifs qu'il élabora ses traductions. En second lieu, Roger Bacon n'a absolument rien compris, comme nous l'avons déjà dit, au mécanisme des traductions par dichotomie, et cette ignorance nous apparaît bien étrange. Dans ces versions tolédanes, le juif et le chrétien ont leur part de responsabilité respective et totale. C'est le juif qui traduit tout l'ouvrage arabe en romance et c'est le chrétien qui traduit tout l'ouvrage en latin, le juif et le chrétien se rencontrant dans une langue commune : le romance. C'est donc une profonde erreur d'attribuer, comme le fait Bacon, la part principale aux « Sarrasins » et de rabaisser Hermann au rang d'auxiliaire.

Gérard de Crémone, Michel Scot, Hermann l'Allemand, sont tous des victimes de la critique de Roger Bacon. Mais celui qui eut le plus à pâtir de la part du franciscain anglais, ce fut à coup sûr Guillaume de Moerbeke, encore vivant à l'époque où Roger Bacon achevait son *Compendium*. Ce Guillaume, ce Flamand n'a rien fait de bien, absolument rien. Bacon

(1) *Ibid.*, p. 101 : « Et sic docuit Aristoteles in libro suo de poetico argumento, quem non ausus fuit interpres Hermannus transferre in Latinum propter metrorum difficultatem, quem non intellexit, ut ipse dicit in Prologo commentarii Averroès super illum librum ».

(2) *Compendium*, p. 473.

(3) *Ibid.*, p. 471.

(4) *Ibid.*, p. 472.

est hors de lui, rien que d'y penser. Guillaume n'avait aucune connaissance du grec. Toutes ses traductions sont fausses ; ses révisions de traductions anciennes sont tout aussi erronées. Un seul conseil à son sujet : il faut absolument éviter de consulter toutes ces productions littéraires de Guillaume de Moerbeke. Elles faussent la philosophie et ce Flamand téméraire n'a rien compris lui-même à cette sagesse grecque qu'il eut l'audace de vouloir traduire en latin : *Maxime iste Willielmus Flemingus qui nunc floret. Cum tamen notum est omnibus Parisius literatis, quod nullam novit scientiam in lingua Graeca, de qua presumit. Et ideo omnia transfert falsa et corrumpit sapientiam Latinorum... Omnes autem alii ignoraverunt linguas et scientias et maxime hic Willielmus Flemingus, qui nihil novit dignum neque in scientiis neque in linguis ; tamen omnes translationes factas promisit immutare et novas cudere varias. Sed eas vidimus et scimus esse omnino erroneas et vitandas*[1].

C'est entendu : les Latins ne valent rien. Il leur manque l'intelligence. Dans l'histoire de la civilisation, ils sont hors marge. Ils n'ont jamais pu s'aligner à côté des Juifs, des Grecs, et des Arabes. Dans l'histoire de la philosophie et du renouvellement de la Sagesse, ils n'ont jamais pu avoir un Aristote ou un Avicenne. Incapable d'invention, ils en ont été réduits à l'emprunt et là encore, ils ont échoué. Pour emprunter aux Grecs et aux Arabes, il aurait fallu une connaissance approfondie de leur langue et cette connaissance, on la chercherait en vain chez les Latins. Voyez, par exemple, Michel Scot, Hermann l'Allemand, Gérard de Crémone, Guillaume de Moerbeke. Nul parmi eux ne peut se vanter d'avoir connu les grammaires grecque et arabe.

Après ces critiques de Roger Bacon, que reste-t-il de la littérature aristotélicienne introduite par traduction dans les cercles latins ? Où sont donc les fidèles traducteurs ? Est-ce le néant ? Non pas. Pour Roger Bacon, il reste Boèce[2], qui est mort depuis longtemps et qui par conséquent ne peut porter ombrage au franciscain anglais, pétri de susceptibilité. Mais surtout, il reste les Anglais et les Franciscains qui incomparablement plus que les Français et les Dominicains connaissaient les langues et avaient le sens de la philosophie et l'intelligence des sciences. Et parmi ces Anglais, il en est un surtout, qui surpasse tous les autres : Robert Grossetête, évêque de Lincoln, mort en 1253. Seul, il connaissait les sciences : *Et solus dominus Robertus, dictus Grossum Caput, novit scientias*[3]. Parmi les modernes traducteurs, il est le premier cité par Bacon : *Nam vidimus aliquos de antiquis qui multum laboraverunt, sicut fuit dominus Robertus praefatus translator*[4]. Le grand mérite de Robert Grossetête, aux

(1) *Compendium*, p. 472. Voir aussi p. 471.

(2) *Opus Majus*, vol. I, p. 67 : « Solus Boethius primus interpres novit plenarie potestatem linguarum ».

(3) *Ibidem.*

(4) *Ibid.*, p. 73.

yeux de Roger Bacon, c'est qu'il possédait excellemment la connaissance des sciences : *Sed solus unus scivit scientias, ut episcopus Lincolniensis episcopus*[1], connaissance qu'on trouve encore chez un autre anglais, un autre franciscain, Adam de Marsh. Le moins qu'on puisse dire, c'est que Roger Bacon manque de pondération dans ses jugements. A ses yeux, tout ce qui est latin et tout ce qui est dominicain n'a aucune valeur. Par contre, les Anglais et les Franciscains sont des perfections : *Et postea Avicenna et in diebus nostris dominus episcopus nuper Lincolniensis, et frater Adam de Marisco, qui hi fuerunt* PERFECTI *in omni sapientia et nusquam fuerunt plures* PERFECTI *in philosophia*[2] ; *Dominus vero Robertus episcopus Lincolniensis et frater Adam de Marisco*, MAJORES CLERICI IN MUNDO ET PERFECTI *in sapientia divina et humana, hoc idem firmaverunt*[3].

Dans ces textes si passionnés, Roger Bacon ne parle que de Robert Grossetête, philosophe. C'est sous ces aspect qu'il insiste tout particulièrement et d'une façon consciente. Boèce, dit-il, surpassait tous les traducteurs réputés, par sa connaissance des langues ; mais, par contre, dans le domaine scientifique, c'est Robert Grossetête qui détient le records : *Nullus scivit linguas nisi Boethius de translatoribus famosis ; nullus, scientias nisi dominus Robertus episcopus Lincolniensis, per longitudinem vitae et experientiae, et studiositatem ac diligentiam ; et quia scivit mathematicam et perspectivam et potuit omnia scire*[4]. Cette opposition définit une fois pour toutes la place respective que Roger Bacon assigne à ces deux traducteurs : *Sed solus unus scivit scientias, ut Lincolniensis episcopus* ; *solus Boethius, scivit linguas omnes*[5]. C'est donc au savant et surtout au mathématicien que Roger Bacon attribue à l'évêque de Lincoln une place inégalée. Lui seul, de son temps, possédait une véritable connaissance des sciences. Lui seul, possédait la première condition du bon traducteur : l'intelligence des ouvrages qu'il traduisait. Mais pour être classé parmi les bons traducteurs, une seconde condition est nécessairement requise : la connaissance des langues. Sur ce point précis, qu'en est-il de Robert Grossetête? Roger Bacon reconnaît que l'évêque de Lincoln connaissait peu les langues. C'est seulement vers la fin de sa vie qu'il apprit suffisamment le grec : *Sed non bene scivit linguas ut transferret nisi circa ultimum vitae suae*[6]. Roger Bacon va-t-il invectiver Robert Grossetête ? N'a-t-il pas rejeté pour le même motif les traductions de l'archevêque de Corinthe? Ce serait bien mal connaître Roger Bacon L'évêque de Lincoln est anglais ; il est le père intellectuel de l'Ordre franciscain. Il faut donc nécessairement le disculper. Il est vrai que

(1) *Opus Tertium*, p. 33.
(2) *Ibid.*, p. 70.
(3) *Ibid.*, p. 75.
(4) *Ibid.*, p. 91.
(5) *Ibid.*, p. 33.
(6) *Ibid.*, p. 91.

Robert Grossetête possédait assez mal le grec. Mais lui, dit Bacon, a su remédier à son ignorance. A force de travail, il est arrivé à la fin de sa vie à connaître suffisamment la langue d'Aristote. De plus, il avait appelé auprès de lui des Grecs authentiques ; il avait rassemblé dans sa bibliothèque des ouvrages de grammaire grecque, qu'il avait fait venir de Grèce et autres lieux[1]. Connaissant ses lacunes, Robert Grossetête avait au début de son activité la prudence de s'entourer de collaborateurs nombreux et expérimentés : *Quia Graecum et Hebraeum non scivit sufficienter ut per se transferret, sed habuit multos adjutores*[2]. Roger Bacon ne s'est pas rendu compte que ces *adjutores* n'avaient absolument rien de commun avec les *adjutores* des traducteurs tolédans. Il y a des différences essentielles entre les traductions par dichotomie élaborées a Tolède et les traductions par équipe, comme celles que nous attribuons à Robert Grossetête, considéré comme chef d'entreprise[3]. Roger Bacon n'a rien discerné des différences de méthode dans les traductions médiévales. Peu lui importerait d'ailleurs, cette connaissance des méthodes. Son jugement n'en serait pas modifié. Roger Bacon est un anglais et il n'aime guère que les habitants de son île. C'est le sentiment de sa supériorité anglaise qui explique sans doute le parti pris de Roger Bacon vis-à-vis des Latins, en infériorité au point de vue pratique et commercial[4] ; en infériorité dans les sciences[5] ; en infériorité en philosophie[6] et tout cela, à cause de leur ignorance des langues, qui les rend inaptes à tout. Par contre, les anglo-saxons échappent à tous ces reproches. De plus, comme Franciscain, Roger Bacon ne manque jamais l'occasion de lutter contre les diverses activités des Dominicains, qu'il s'agisse d'Écriture Sainte, de philosophie, de théologie, de traduction. Roger Bacon ne pouvait avoir que l'esprit faussé. Ses passions ont déséquilibré son jugement. C'est ce double chauvinisme qui est à la source des critiques acerbes et injustes du franciscain anglais.

(1) *Ibid.*, p. 91 : « Sed non bene scivit linguas ut transferret nisi circa ultimum vitae suae, quando vocavit Graecos, et fecit libros Grammaticae de Graecia et aliis congregari ».

(2) *Compendium*, p. 472.

(3) P. G. Théry, O. P., *Notes indicatrices...*, p. 101-102.

(4) *Opus Majus*, p. III, p. 96 : « Quinto multum est necessaria reipublicae Latinorum dirigendae cognitio linguarum propter tria. Unum est commeatio utilitatum necessariarum et mercatis et negotiis sine quibus Latini esse non possunt, quia medicina et omnia pretiosa recipiuntur ab aliis nationibus. Et inde oritur magnum malum Latinis et fraus eis infertur infinita quia ignorant linguas alienas, licet per interpretationes eloquantur ».

(5) Voir plus haut les textes cités à propos de Robert Grossetête.

(6) *Opus Majus*, *ibid.*, p. 67 : « Nullus Latinus sapientiam sacrae Scripturae et philosophiae poterit ut oportet intelligere, nisi intelligat linguas a quibus sunt translatae » ; voir aussi p. 66-67 ; *Opus Tertium*, p. 91 : « Male et pessime transtulerunt » ; *ibid.*, p. 131 : « In libris Latinorum propter perversitatem translationis, nihil profecit » ; *Compendium*, p. 468 : « De qua causa (ignorance des langues) est perversitas translationis, maxime in libris Aristotelis et scientiis ejus, quae sunt fundamentum totius studii sapientiae » ; voir aussi p. 471.

3. Roger Bacon pris au piège : une aventure scolaire au XIIIe siècle.

La conclusion générale de Roger Bacon nous est désormais connue : l'antique civilisation grecque n'a jamais trouvé chez les Latins de dignes continuateurs. Le monde latin est en dehors du circuit de la civilisation originale. En second lieu, les Latins, dans leur insuffisance originelle, ne pouvaient avoir pour accéder à la civilisation, d'autre ambition que d'y parvenir à l'aide de traductions. Du moins ont-ils su se fondre pour ainsi dire dans le courant des civilisations étrangères et en faire leur profit ? Non, répond Roger Bacon. Les Latins n'ont jamais su s'enrichir du bien d'autrui, parce qu'ils ont été de très mauvais traducteurs : les Latins n'ont pas l'esprit scientifique et par conséquent ils ne pouvaient comprendre les sciences qui s'offraient à eux. En second lieu, ils ignoraient les langues grecque et arabe[1] et par conséquent ne pouvaient traduire que très imparfaitement les grands modèles de ces deux civilisations. Il y a plus encore : les traductions des Latins sont inutilisables parce qu'ils ignoraient eux-mêmes leur propre langue : *Propter ignorantiam linguae latinae*, dit Roger Bacon dans l'*Opus Majus*[2] et dans l'*Opus Tertium*[3] il s'exprime avec plus de force encore : *Nec scientias nec linguas sciverunt, etiam non latinum :* les traducteurs latins non seulement ignoraient les sciences — connaissance indispensable pour une correcte traduction, mais il y a plus : ils ignoraient les langues. Passe encore qu'ils aient ignoré le grec et l'arabe ! Mais ces pauvres gens ne connaissaient même pas le latin, qui était cependant leur propre langue : *etiam non latinum*. Et parce qu'ils ignoraient le latin, il est arrivé qu'au lieu de traduire du grec ou de l'arabe en latin, ces traducteurs ont rendu le texte original en termes « vulgaires », c'est-à-dire en espagnol ou en lombard. Ils ont été incapables de trouver le terme latin qui aurait pu correspondre exactement au texte arabe ou grec. Parfois, pour rendre la pensée de l'auteur, il aurait fallu créer des néologismes ; mais on ne peut créer des néologismes que si l'on connaît l'esprit d'une langue : *Translatores non invenerunt in lingua*

(1) Dans un bref et substantiel article, paru dans les A. H. D. L. M. A., t. V, 1930, p. 311-315, le P. Bouyges, S. J., écrit : « Certains passages, où le redoutable critique insiste sur l'impéritie des traducteurs et leurs bévues, feraient croire qu'il a comparé l'arabe et le latin. Quand on y regarde de près, on constate qu'il n'en est pas ainsi. Je viens de parcourir à peu près toutes les œuvres imprimées de Roger Bacon figurant dans la liste dressée récemment par M. Raoul Carton. Aucune des nombreuses remarques philologiques ou autres que j'y ai rencontrées ne prouve que le fougueux contempteur des maîtres qui ignoraient les langues orientales ait lui-même amélioré, à l'aide de l'arabe, un détail quelconque des traductions ».

(2) *Opus Majus*, P. III, *ibid.*, p. 67.

(3) *Opus Tertium*, *éd. cit.*, p. 91.

latina vocabula sufficientia linguis extraneis, nec potuerunt nova vocabula latina adinvenire[1]. Pour comprendre ces traductions médiévales, il ne suffit donc pas de connaître le latin ; il faudrait savoir encore les langues vulgaires de ces piètres traducteurs et tout le monde ne les connaît pas nécessairement. On aurait compris à la rigueur qu'une fois ou l'autre, ces traducteurs d'Aristote se trouvant embarrassés par un terme exceptionnel, se soient résignés à transposer ce terme en espagnol ou en italien. Mais ce n'est pas le cas. C'est constamment et pour ainsi dire sans arrêt, que nous trouvons dans leurs travaux pareilles transpositions, ce qui rend à ce nouveau titre leurs traductions inintelligibles à des étrangers : *Propter ignorantiam linguae latinae posuerunt hispanicam, et alias linguas maternas, quasi* INFINITIES *pro latino*[2] ; *Nam in locis* QUASI INNUMERABILIA *ponunt linguam maternam*[3]*; Sunt etiam vocabula* QUAM PLURIMA *de lingua lombardica et hispanica, et aliis latinorum linguis posita in libris translatis.*

Dans l'abstrait, la logique de Roger Bacon est impeccable : les traducteurs d'ouvrages arabes ou grecs, *ignoraient* les sciences : ils étaient donc dans l'impossibilité de comprendre les textes originaux ; de plus, ils *ignoraient* les langues culturelles. Comment dans ce cas, ont-ils eu l'audace d'entreprendre des traductions? *Ils ignoraient* même le latin, et de ce chef, ils étaient incapables de traduire en une langue intelligible à tous.

Dans le concret, que devient cette affirmation de Roger Bacon, selon laquelle les termes de langue vulgaire fourmilleraient dans les traductions médiévales : *infinities ; in locis quasi innumerabilia ; quamplurima ?* On pouvait s'attendre à ce que le franciscain anglais nous donnât de nombreux exemples pour appuyer son assertion. Et cependant — chose étrange — il n'en est rien. Roger Bacon ne donne qu'un seul et unique exemple de transposition en langue vulgaire et cet exemple, toujours le même, il le répète dans chacun de ses grands ouvrages[4]. Relisons ces textes :

Ut cum in libro De vegetabilibus Aristotelis habetur belenum *in Perside perniciosissimum, transplatatum Hierusalem fit commestibile.* Belenum *est Hispanicum, et nullus Parisius nec in Anglia potest per illam translationem scire quod est* belenum ; *cum tamen quaesivi diligenter, et inveni quod est jusquiamus seu semen cassilaginis, quod idem est*[5].

PRO MILLE MILLIBUS *exemplis unum ponatur de libro Vegetabilium Aristotelis, ubi dicit :* « Belenum *in Perside pernitiosissimum, sed transplan-*

(1) *Compendium, éd. cit.*, p. 467.
(2) *Opus Majus*, p. III, *ibid.*, p. 67.
(3) *Opus Tertium, éd. cit.*, p. 91.
(4) S. ALBERT LE GRAND, par contre, dans son commentaire sur le *De Vegetabilibus et Plantis*, éd. Borgnet, t. X, ne laisse passer aucun terme étranger, sans essayer d'en retrouver l'origine.
(5) *Opus Tertium, éd. cit.*, p. 91.

tatum Jerusalem fit comestibile». Hoc vocabulum non est scientiale laico Hispanicorum. Nam jusquiamus vel semen cassiliginis est nomen ejus in latino. Quae sicut multa alia prius ab Hispanis scholaribus derisus cum non intelligebam quod legebam, ipsis vocabula linguae maternae scientibus, tandem didici ab eis[1].

Sunt etiam vocabula quamplurima de lingua Lombardica et Hispanica, et aliis Latinorum linguis posita in libris translatis; ut est illud de vegetabilibus Aristotelis; belenum *in Perside perniciosissimum, transplatatum Hierusalem factum est comestibile. Quod cum legi in scholis meis, et nesciretur interpretari, ut oportuit, deriserunt me Hispani scholares mei, a quibus postea didici quod non fuit Arabicum, ut omnes doctores credunt, sed Hispanicum; et est semen caliginis. Hermannus translator mihi dixit*[2].

L'aventure de Roger Bacon racontée dans ces textes est fort amusante et aussi fort instructive. Essayons de nous en former une représentation concrète. Cette petite scène se passe à Paris dans les milieux scolaires. Roger Bacon est encore étudiant. Nous sommes par conséquent un peu avant 1245. Bacon a une trentaine d'années, étant né vers 1210-1215. Il venait d'Angleterre où Robert Grossetête et Adam de Marsh avaient présidé à sa formation. Jamais il n'oubliera ses premiers maîtres qu'il associera constamment dans les louanges qu'il leur prodiguera si généreusement. A Paris, Bacon entrera en relation avec Alexandre de Halès, Guillaume d'Auvergne, Hermann l'Allemand. Notre Anglais, à cette époque, n'est encore que clerc, puisqu'il n'entrera chez les Frères Mineurs qu'après son départ de Paris et son retour à Oxford, vers 1251. Bacon est un esprit ouvert, curieux de toutes les nouveautés littéraires. A ces qualités, il faut ajouter d'autres traits qui complètent son caractère : Bacon est excessif, emporté, très chatouilleux sur le terrain national, orgueilleux même jusqu'à la rancune et avec tout cela, très naïf et présomptueux. Un jour, Bacon tombe sur un ouvrage : le *De Vegetabilibus*. Comme tout le monde, il croit que ce traité est D'Aristote : *De libro Vegetabilium* ARISTOTELIS. Saint Thomas l'attribuera à Théophraste[3]. En fait, c'est un apocryphe,

(1) *Opus Majus, éd. cit.*, p. 67.

(2) *Compendium, éd. cit.*, p. 467-468.

(3) Pierre d'Auvergne, contemporain de saint Thomas, écrit à ce sujet, dans ses *Sententiae super librum De vegetabilibus et plantis*, Paris, B. N., 16097, fol. 204v : « Librum etiam... de plantis non edidit (Aristotelis), sed cum mortuus fuisset habuit duos discipulos sibi volentes in regimine succedere, quorum unus vocabatur Theophrastus, alius Philemon. Sed ab aliis Theophrastus fuit in magistrum praelectus. Iste Theophrastus defuncti magistri sui Aristotelis complevit librum, de Plantis composuit » (Voir aussi ms. 954 de la Sorbonne). Nous remercions très cordialement M. l'abbé Ruello de tous les services qu'il nous a rendus en effectuant dans les Bibliothèques Nationale et Mazarine de nombreuses recherches. — Voir sur ce sujet, HAMELIN, *Le système d'Aristote*, 2e éd., Paris, Alcan, 1931, p. 41.

connu aujourd'hui comme œuvre de Nicolas de Damas[1], traduit du grec en syriaque par Honein ben Ishâq et du syriaque en arabe par le fils de ce dernier traducteur, Ishâq ben Honein. Cet ouvrage avait dû arriver en Espagne sous le règne d'el-Hakam II (961-976). Un Anglais, Alfred de Sareshel, établi à Tolède, avait traduit cet opuscule de l'arabe en latin, avant 1215. Il l'avait dédié à Roger de Hereford[2]. Cet Anglais sera surtout connu au moyen âge par son *De motu cordis* dédié à Neckam et dont Baeumker nous a donné une édition critique en 1923[3].

C'est cette traduction du *De Vegetabilibus* d'Alfred de Sareshel[4] qui circule à Paris, à l'époque où Roger Bacon est encore étudiant. En parcourant cette traduction arabico-latine, l'étudiant anglais tombe en arrêt devant un terme qu'il ne comprend pas : *belenum*. Il ne serait pas étonnant que ce fût le premier obstacle rencontré par Roger Bacon dans sa lecture des traductions tolédanes et que cette première difficulté qui lui occasionna toute une série d'aventures, fixât désormais l'attention de l'Anglais sur les termes vulgaires ou étrangers passés dans les traductions de Tolède. Ses acerbes critiques constitueraient dans son for intérieur une revanche toute personnelle, et c'est pour justifier son ignorance que Roger Bacon, par la suite, aurait érigé tout son système de critique. Il avait été tellement humilié, son amour-propre tellement blessé qu'instinctivement il dut chercher sa revanche dans ses critiques excessives et acerbes.

Que peut donc bien signifier ce terme *belenum*? Les étudiants espagnols tournent en ridicule l'étudiant anglais dont ils connaissent déjà le caractère vaniteux et naïf. Ils se moquent de lui, ce qui exaspère l'animosité de Bacon contre le milieu scolaire de Paris. Jamais, il ne digèrera cette piqûre d'amour-propre. Il s'en rappellera encore quand il composera l'*Opus Tertium*. Cette aventure « bélénienne » marquera la vie du franciscain anglais, à tel point que nous la croyons vraiment à la base de ses opinions générales sur les Latins et les traductions médiévales. Les Latins ne valent rien et leurs traductions — seul travail auquel ils pouvaient

(1) Voir *Catalogue des ms. lat. de la Bibliothèque Vaticane*, ms. 10803, du XIVe siècle.

(2) Pierre d'Auvergne, B. N., Paris, ms. lat. 16097, fol. 205r : « Hic ostendit quia et propter quod hoc opus incepit, dicens quod pro quodam dulcissimo amico suo qui vocabatur Rogerino, puer de Hetorbia, cui devovit hoc opus » (Tibique hoc opus dilectissime mi R., avait dit Alfred de Sareshel dans la préface de sa traduction).

(3) Cl. BAEUMKER, *Des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) Schrift De motu cordis*, dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, B. XXIII, H. 1-2, Münster, 1923. Non seulement Alfred de Sareshel traduisit de l'arabe en latin le *De vegetabilibus*, mais il en écrivit encore un commentaire demeuré inédit et conservé à la B. N. de Paris, ms. lat. 14700, fol. 391r, et à la B. N. de Vienne, Autriche, ms. lat. 2302, fol. 127r (Voir Mgr A. PELZER, *Une source inconnue de Roger Bacon, Alfred de Sareshel, Commentateur des Météorologiques d'Aristote*, dans *Arch. Franc. Hist.*, t. XII, 1919, p. 61-62) « Roger Bacon... connaît aussi ce commentaire, au moins par un extrait. Mais il ignore, ce semble, qu'Alfred en est l'auteur » (*Ibid.*, p. 62).

(4) Dans les seules bibliothèques parisiennes, on en trouvera une bonne dizaine de manuscrits, qui nous sont une preuve de la diffusion au moyen âge du *De Vegetabilibus*.

ambitionner — constituent un véritable scandale. La preuve évidente, c'est que lui, Bacon, de cette grande nation anglaise, ne pouvait les comprendre ! De ce jour où il rencontra pour la première fois ce terme *belenum*, s'ancra sans doute dans son esprit et pour toujours son mépris de Paris et des Latins. L'Anglais n'avait pas oublié et n'oubliera jamais les humiliations que lui infligea ce milieu scolaire, au sujet de *belenum*. Les étudiants l'avaient trop ridiculisé à son goût et Bacon n'aimait pas les plaisanteries de ce genre : *Ab Hispanis scholaribus derisus cum non intelligebam quod legebam* ; *deriserunt me Hispani scholares mei.*

Roger Bacon s'informa auprès des maîtres de Paris et même en Angleterre. On ne put lui fournir aucun renseignement sérieux : *Nullus Parisius nec in Anglia potest per illam translationem scire quod est belenum.* Il continua son enquête et finit par trouver qu'« Aristote » voulait parler d'une plante dénommée *hyoscyamus* ou *jusquiamus* : *Cum tamen quaesivi diligenter et* INVENI *quod est jusquiamus seu semen cassilaginis quod idem est.* En fait, Roger Bacon se vante... Qu'il ait cherché partout la signification de *belenum*, c'est certainement exact. Il ne pouvait en effet, rester sur une pareille défaite. Mais de lui-même il ne trouva jamais la signification du terme en question. Il se rangea donc à l'avis général d'après lequel le mot *belenum* serait une transcription pure et simple de l'arabe. Ne pouvant contrôler ce dire, Roger Bacon s'en tint là, cependant que continuaient les moqueries de ses condisciples espagnols. Ce furent cependant ces espagnols qui le tirèrent d'embarras ou firent semblant de le faire : *Tandem didici ab eis; a quibus postea didici quod non fuit arabicum.* Ces étudiants espagnols racontèrent donc à Roger Bacon que le terme *belenum* n'était pas d'origine arabe, comme on le croyait généralement, que c'était bel et bien un terme de langue romance, que connaissaient fort bien les traducteurs tolédans. Le grand informateur de l'anglais fut dans ce cas Hermann l'Allemand qui semble s'être amusé beaucoup avec cet étudiant de mauvais caractère : *Hermannus translator mihi dixit.* Cependant pour ce service rendu Roger Bacon ne lui témoignera plus tard aucune reconnaissance[1].

En fait, Hermann raconta des histoires à son condisciple. Il lui raconta entre autres qu'il avait été en relations très intimes avec Gérard de Crémone : *Omnes enim fuerunt temporibus nostris, ita quod aliqui juvenes adhuc fuerunt contemporanei Gerardo Crémonensi, qui fuit antiquior inter illos. Heremannus quidem Alemannus adhuc vivit episcopus, cui fuit* VALDE FAMILIARIS[2]. Ce n'était que propos d'étudiants, emprunt de quelque vantardise provoquée sans doute par la crédulité même de Bacon. Gérard de Crémone, qu'on trouve à Tolède vers 1134, mourut en 1187 et c'est seulement presqu'un siècle plus tard, en 1272, que mourra Hermann

(1) Relire le *Compendium, éd. cit.*, p. 473.
(2) *Compendium*, p. 471.

l'Allemand, comme évêque d'Astorga. Quand Hermann acheva sa traduction de l'Éthique à Nicomaque en 1240 (il faut penser plutôt à 1260), il y avait déjà 53 ans que Gérard de Crémone était mort. Nous ne voyons vraiment pas à quelle époque Hermann aurait pu être VALDE FAMILIARIS avec Gérard. Nous avons là une preuve parmi tant d'autres de l'éminente naïveté du critique fransciscain anglais, auquel on se plaisait à raconter les histoires les plus invraisemblables. A lui seul, il formait tout un auditoire pour les joyeux étudiants de Paris. Il s'en apercevra plus tard et ne trouvera sa revanche que dans ses amères critiques. C'est au fond sa propre réputation qu'il essaie de sauver en accablant les autres.

C'est encore Hermann qui se charge à sa façon d'éclairer Roger Bacon sur la signification de *belenum*. Au moyen âge, on pouvait croire ce terme d'origine arabe ; en fait tout le monde le croyait dans les milieux scolaires parisiens. N'était-ce de l'arabe qu'Alfred de Sareshel avait traduit en latin le *De Vegetabilibus*? Et pourquoi Roger Bacon ne l'aurait-il pas cru, lui aussi? Hermann, devenu en cela chef du groupe estudiantin espagnol, le détrompa après l'avoir laissé chercher bien longtemps : *Belenum* ne provient pas de l'arabe, lui dit-il, c'est tout simplement un terme espagnol. « C'est Hermann qui me l'a dit. Hermann s'y connaît, puisqu'il est lui-même traducteur : *Hermannus translator mihi dixit* ». Hermann parlait-il sérieusement? et en fait qu'en était-il? Il nous faut ici nous attacher à des données certaines. Remarquons tout d'abord que le terme Βελένιον se lit dans l'original grec : « Βελένιον δὲ τὸ δηλητηριῶδες, τὸ γινόμενον ἐν τῇ Περσίδε, μετα φυτενόμενον ἑν Αἰγύπτῳ ἢ ἐν Παλαιστίνῃ γίνεται Βρώσιμον »[1].

En second lieu, nous retrouvons ce terme dans les traductions d'Alfred de Sareshel, et naturellement, nous le lisons dans Pierre d'Auvergne : « Helenum [sic] quoque. Hic confirmat per simile quoniam plantae de una complexione permutatum ad aliam remanente eadem specie ut belenum perniciosum natum in Persia et venenosum, tamen transplantatum in Aegypto vel Jerusalem fit comestibile[2] ». S. Albert le Grand écrira lui aussi : « Aliquando autem haec transmutatio non fit ad aliam speciem, sed ad aliam complexionem, sicut belenum natum in Perside venenosum est, quod cum in Aegyptum vel Jerusalem transplantatur, fit comestibile, non perniciosum[3] ».

Un dernier point absolument certain, c'est qu'Alfred de Sareshel traduisit le *De Vegetabilibus* de l'arabe en latin. Ce n'est donc pas dans le texte grec qu'il trouva Βελένιον, mais sans aucun doute dans le texte arabe. Qu'était-il arrivé ? Le terme grec Βελένιον qu'on ne rencontre chez aucun auteur grec, est absolument particulier à Nicolas de Damas.

(1) BEKKER, t. II, 1831, p. 821 A, 32-34.
(2) Paris, B. N., ms. lat. 16097, fol. 214v.
(3) Éd. Borgnet, t. X, p. 42.

Honein ben Ishâq lisant ce terme insolite, hésite évidemment à le traduire et finalement se contente d'en donner une simple transcription arabe, comme les traducteurs médiévaux avaient coutume de faire. Alfred de Sareshel n'en connaissant pas plus qu'Honein ben Ishâq, conserva, lui aussi, ce terme grec purement et simplement dans sa traduction latine. Voici donc un terme grec qui subsiste identique à travers l'arabe et le latin. Les Espagnols de l'Université de Paris n'avaient pas complètement tort en racontant à Roger Bacon que Βελένιον était arabe en ce sens que le traducteur l'avait rencontré dans l'original arabe.

Le terme Βελένιον n'avait pas encore terminé son parcours[1]. D'origine purement grecque, il finit par échouer dans le vocabulaire castillan et romance, sous la forme de *beleño*, que nous lisons dans les dictionnaires historiques de la langue espagnole. A quelle époque apparut ce terme, nous ne saurions le dire. Ce qui est certain, c'est que *beleño* ne provient d'aucune racine ou castillane ou romance et que ce terme n'est lui aussi qu'une transcription matérielle du grec. Il serait donc postérieur à l'introduction en Andalousie du *De Vegetabilibus* de Nicolas de Damas, traduit en arabe par Honein ben Ishâq. Il est fort possible d'ailleurs que ce terme *beleño* ait été introduit dans le romance avant la traduction d'Alfred de Sareshel. Nous croyons, en effet, qu'Alfred de Sareshel fut précédé d'un premier traducteur, ce qui nous explique que certains manuscrits désignent sa traduction comme *nova translatio*.

Les maîtres et étudiants de Paris, au XIIIe siècle, n'en savaient pas si long, et Hermann l'Allemand en prenait à son aise avec Roger Bacon. Mais se doutait-il qu'en ridiculisant le trop naïf Anglais, il serait responsable un jour des graves jugements portés par Roger Bacon sur les traductions arabico et gréco-latines? Roger avait été blessé au vif. Jamais il n'oubliera les misères qu'il eut à supporter dans les milieux parisiens. Il en parlera encore dans son *Compendium* (1271-1276). S'il critique avec tant d'aigreur les traductions antérieures, c'est moins sans doute parce qu'il les a beaucoup lues que pour se venger personnellement de tout ce qu'il eut à souffrir à leur sujet dans sa jeunesse parisienne. Au fond que connaissait Roger Bacon de ces traductions des XIIe et XIIIe siècles? Évidemment, il faudrait prendre chaque cas en particulier, et ce n'est pas notre but. Mais nous pouvons croire que le fransciscain anglais n'a jamais eu de ces traductions une connaissance directe et personnelle très approfondie. S'il les avait vraiment connues, il aurait pu très facilement et très amplement exercer ses railleries en fournissant de nombreux

(1) Évidemment, Isidore de Séville ignore ce terme grec. Il parle bien d'un arbre qui possède les mêmes propriétés que le Βελένιον, mais qui n'est pas le Βελένιον : « Haec in Perside fructum generat interfectorium, apud nos autem jucundum, ac suavem ». (*P. L.*, t. LXXXII, col. 601, n. 7).

exemples de termes vulgaires passés dans les traductions tolédanes ; Michel Scot en particulier aurait constitué pour lui une mine abondante, et il ne se serait pas contenté de ressasser toujours le même et unique exemple. Il n'est point si avare quand il s'agit d'Écriture Sainte. Des traductions arabico-latines que connaît-il en définitive, par expérience personnelle ? Il serait bien intéressant de l'établir très positivement. On aboutirait sans doute à des surprises. Ce qui est sûr, c'est qu'il ne connaissait point les travaux de Gundisalvi, et qu'il se contenta de parler en termes excessifs et généraux des traductions tolédanes. Tous ces traducteurs de Tolède, dit-il, ignoraient le latin. Mais comment Roger Bacon le savait-il, s'il n'avait pas lu leurs ouvrages ? Il est vrai qu'un jour il s'est heurté à un terme inintelligible : *belenum*. Il ne le comprit point et de ce fait on le tourna en ridicule.

Plusieurs années après, Roger Bacon n'avait pas encore digéré sa rancœur. Faisant fi de l'immense effort et de la merveilleuse ingéniosité des Tolédans, Bacon jette le discrédit sur *tous* leurs travaux et reproche même à ces érudits de *tout* ignorer : sciences, arabe et latin. Hermann l'Allemand ne serait-il responsable par ses galéjades et ses railleries, des jugements vindicatifs de l'Anglais Roger Bacon, ancien étudiant de Paris, et maintenant franciscain ?

P. G. Théry, O. P.

LA VIE ET LES ŒUVRES DE GERSON

ESSAI CHRONOLOGIQUE

On ne trouvera dans les pages qui suivent ni une biographie de Gerson (nulle part en effet on ne l'y voit vivre, parler ou vibrer) ni même une chronique ; mais les éléments pour l'une et pour l'autre, et le point de départ pour les travaux qu'on voudrait faire sur lui.

On s'en est tenu très strictement à une chronologie où les principaux faits de sa vie, la parution de ses œuvres aussi, ont été remis dans leur contexte historique et, autant qu'il a été possible, à leur date exacte.

On n'y trouvera pas, toutefois la justification des dates ainsi proposées. Il eût fallu pour cela mentionner les études d'un A. Combes, d'un L. Mourin, Max Lieberman, J. Connolly, d'autres spécialistes encore ; dire leurs opinions parfois divergentes et leurs arguments ; exposer aussi les raisons du choix auquel on s'est arrêté. La chose eût entraîné trop loin pour notre dessein. Bien souvent ce sont des indications d'archives, des précisions de manuscrits, des colophons, des allusions au cours des ouvrages mêmes qui les fournissent. Les spécialistes les retrouveront sans trop de peine ; et des études à venir les expliqueront s'il en est besoin.

Le travail a été fait sérieusement. Les références fréquentes qui se lisent dans les écrits de Gerson et qu'on a relevées en note, permettent d'établir leur chronologie relative, et de la contrôler aussi. Quand des doutes subsistent, on a tenu à les signaler par des formules qui marquent le caractère plus ou moins assuré des dates proposées. Ce sera particulièrement le fait pour un certain nombre de sermons français, au sujet desquels bien des hésitations subsistent encore. Une étude est en cours, celle de L. Mourin, à laquelle il faudra se référer pour obtenir en ces matières les précisions auxquelles on peut prétendre.

Les références données en note pour chacune des œuvres de Gerson renvoient, sauf indication contraire, à l'édition d'Ellies du Pin (Joannis Gersonii Opera Omnia, Anvers 1706), les chiffres romains indiquant le tome, les chiffres arabes les colonnes.

On a, pour toutes les œuvres, adopté une numérotation continue, aux chiffres mis entre crochets. Cette façon de procéder n'a d'autre prétention que de faciliter les citations et les renvois.

Si ce travail a pu être mené à bien, c'est avant tout grâce aux patientes et savantes recherches de l'éminent gersonisant qu'était Mgr E. Vansteenberghe. Ses notes et ses travaux ont été utilisés à plein. Cet essai voudrait être un affectueux hommage à sa mémoire.

Premier des douze enfants d'Arnoul le Charlier et d'Élisabeth la Chardenière, Jean naquit le 14 décembre **1363** à Gerson[1]-lès-Barby (à trois kilomètres à l'ouest de Rethel) non loin de Sorbon. Il fut baptisé le jour même, en la fête de saint Nicaise et de sa sœur Eutropie, vierge et martyre[2].

Jean le Bon régnait alors en France, nominalement du moins, puisqu'il regagnait en ces jours sa captivité anglaise où la mort l'attendait quatre mois plus tard (8 avril 1364) ; et Charles V lui succédait.

Depuis un an, en Avignon, Urbain V était pape.

L'éducation, austère et chrétienne, se fit au foyer familial[3].

Les enfants s'y multipliaient[4]. Après Jean naquit Marion ; puis un autre Jean, le futur moine bénédictin de Saint-Rémi-de-Reims ; puis Jabina, Raulina ; deux autres encore, Agnès et Pierre, morts au berceau ; et deux filles encore.

C'est alors l'époque de la pacification de la France et de sa reconquête sur l'Angleterre ; de la victoire de Cocherel (16 mai 1364), du traité de Guérande (12 avril 1365), du connétable du Guesclin (2 octobre 1370), de la reconquête du Poitou. C'est, le 16 octobre 1367, le retour, temporaire, d'Urbain V à Rome, qu'il abandonne à nouveau pour Avignon où il meurt (19 décembre 1370). C'est l'élection de Grégoire XI le 30 décembre 1370.

Jean, dès ce moment commence ses études, soit au prieuré de Rethel, soit plutôt chez les Bénédictins de Saint-Rémy, car Gerson est de leur domaine. Il doit y apprendre les éléments de la grammaire[5]. Pour ces études et celles qui devaient suivre, son père sacrifie une partie du patrimoine[6].

C'est en **1377** que Jean partit à Paris, au Collège de Navarre (de recrutement champenois) recevant alors sans doute la tonsure des mains de Richard Picque (1375-89) le consécrateur de Charles VI, « l'archevesque de Reims qui me donna couronne »[7]. Il trouva là pour l'orienter dans ses

(1) Cf. III, 765.
(2) Cf. III, 765 ; III, 767.
(3) Cf. III, 463 ; III, 745 ; III, 767 ; III, 806-842 *passim ;* III, 948 B ; IV, 386.
(4) Cf. III, 767.
(5) Cf. III, 1434 C.
(6) Cf. III, 805.
(7) IV, 605 C.

études d'artiste, d'artien, Nicolas de Clémanges, Gilles Deschamps, Jean Loutrarii, le maître sous lequel il prit sa licence[1]. Dès l'année **1378** c'est sous le nom de Jean de Gersono (parfois Jarsonio, Gersonio, etc.) qu'on le voit mentionner dans les documents universitaires. On sait le symbolisme qu'il se plut à trouver à ce nom : celui de pèlerin[2], et comment il le développa longuement.

Avec l'Université il put assister (4-6 janvier 1378) à la réception solennelle de l'empereur Charles IV ; se réjouir du retour de Grégoire XI à Rome (17 janvier 1377) ; apprendre successivement la mort de Grégoire (27 mars 1378), l'élection mouvementée d'Urbain VI (8 avril) à qui le roi et l'Université donnèrent d'abord leur adhésion ; puis le 20 septembre 1378 la contre-élection de Clément VII et le début du grand schisme. Le 16 novembre Charles V prenait position en faveur de ce dernier ; et en mai 1379 l'Université se ralliait, elle aussi, au pape d'Avignon.

Dès lors les écrits se multiplient, que Gerson dut connaître : l'*Epistola Pacis*, de Henri de Hesse (juin 1379) ; l'*Epistola concordiae*, de Conrad de Gelnhausen (mai 1380) ; l'*Epistola concilii pacis*, d'Henri de Hesse ; l'*Epistola diaboli Leviathan*, de Pierre d'Ailly ; l'*Invectiva Ezechiel contra pseudo pastores*, du même (1381).

Entre temps, une épidémie de peste a sévi à Paris (été 1379) ; des négociations de paix, inefficaces d'ailleurs, ont été entamées avec l'Angleterre. Du Guesclin est mort (13 juillet 1380) et le roi Charles V peu après (16 septembre 1380). Le 8 novembre Charles VI est sacré à Reims.

Gerson continue ses études : il conquiert en **1381** sa licence ès-arts. C'est l'année de la mort de Ruysbroeck (2 décembre 1381). Il entreprend aussitôt ses études théologiques, toujours au même Collège de Navarre.

On le trouvera, en 1383 ou 1384 procureur de la Nation française.

Il a alors pour maîtres Laurent de Chavanges, puis Pierre d'Ailly (1383-89) et, une fois celui-ci devenu chancelier, Gilles Deschamps (1389-92).

Sept années durant (1381-88) il suit leurs cours. Années lourdes d'événements au point de vue national : avec les révoltes de Rouen (fin 1382), des Maillotins à Paris (mars 1382), les campagnes de Flandre (journée de Roosebecke, 27 novembre 1382 ; l'expédition d'août 1383) ; avec l'accession au comté de Flandre (30 janvier 1384) de Philippe le Hardi, le puissant duc de Bourgogne, qui sera bientôt le protecteur de Gerson ; avec le mariage de Charles VI et d'Isabeau de Bavière à Amiens (17 juillet 1385).

Années importantes aussi dans l'histoire du schisme, qui se poursuit malheureusement, enregistrant en 1383 l'adhésion de l'Université de Paris à Clément VII, les changements d'obédience des divers États, les luttes des deux papes pour l'État pontifical, et les campagnes de Louis II d'Anjou.

(1) On trouvera un souvenir de ces études dans le *De examinatione doctrinarum*, I, 14.
(2) Cf. III, 765 ; III, 1598 ; I, p. xxxvi.

Sur le plan familial enfin, le cercle des frères et sœurs se complète : c'est, en 1382, la naissance de Nicolas ; en 1385, celle de Jean, né semble-t-il à la même date que son aîné, vingt-deux ans jour pour jour après lui[1] : enfin, ou auparavant peut-être, Poncete, la dernière des filles.

A la fin de sa septième année d'études théologiques Gerson est proposé pour un bénéfice, sur le rotulus de la faculté des arts[2]. L'an suivant, (**1387-88**) il commence en qualité de bachelier bibliste son premier cursus, dont l'objet nous est malheureusement inconnu.

Il a suivi de près, alors, sans aucun doute, l'épisode de Jean de Monzon O. P.[3] : les thèses soutenues par celui-ci lors de sa résompte, en mai 1387, la censure portée par l'Université (5 juillet) et l'ordonnance épiscopale le condamnant (23 août) ; l'appel fait à Rome, et la nouvelle condamnation (du 14 février 1388). Avec Pierre d'Ailly, il fait partie de la députation universitaire qui se rend, en juillet 1388, à la Curie, à Avignon pour cette affaire[4]. On sait que le Chapitre Général des Prêcheurs ayant pris le parti de Jean de Monzon, les Dominicains se retirèrent alors de l'Université.

On trouve vers ce même temps Gerson mentionné à nouveau dans le rotulus de l'Université de Paris, pour un bénéfice à la collation de l'évêque de Paris[5].

L'année **1388-89** voit son second cursus sur la Bible. Celui-ci comme le précédent, se vit précéder de la [1] *Collation inaugurale*, la première des œuvres de Gerson que mentionne son frère le Célestin, dans la liste qu'il en a dressée[6].

Devenu alors bachelier sententiaire, il lit durant l'année scolaire **1389-90** les quatre livres des Sentences, chacun d'eux étant précédé de son [2] *Principium*[7]. Il ne reste plus de trace de ceux-ci, et l'Annotatio n'en a pas précisé le thème[8]. On ne possède pas davantage le texte de son [3] *Commentaire sur les Sentences*[9].

(1) Cf. IV, 233 ; et la note du ms. Munich Clm. 3414.

(2) Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris.*, III, n. 1541, p. 452 (31 juillet 1387).

(3) Certain manuscrit (Paris Nat. lat. 15107, f° 194-202) lui attribue même la relation détaillée de ces événements, partiellement reproduite par Denifle, *Chart.* III 1587-89, n. 1557. Ce serait, en ce cas, le premier écrit que nous possèderions de lui.

(4) Cf. I, 112 A.

(5) Denifle, *Chart. Univ. Par.*, III, p. 501 : « Johanni Arnaudi de Gersonio, cler. Rem. dioec. mag. in art. et bacc. in theol. [de beneficio ad coll. episc. Paris] ». Accordé avant janvier 1391 ; mentionné en [5]. Peut-être est-ce la cure de Champeaux-en-Brie dont il est titulaire avant 1395.

(6) *Annotatio tractatuum et opusculorum a Johanne cancellario...* Voir l'édition, par A. Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, I, 828-835 (le 1er état, de mai 1423) ; 869-878 (2e état, 1434 ?).

(7) Mentionnés dans [17].

(8) « de dominio voluntatis super vires sensitivas pro statu innocentiae » dit-il pourtant dans son sermon, III, 1472 D.

(9) Contre l'attribution à Gerson du *Comment. in Sent.* du Paris Nat. lat. 15156, cf. *Le Commentaire sur les Sentences attribué à Gerson*, dans R. T. A. M. 1951.

Par contre, de ces années de bachelier, soit bibliste soit sententiaire, datent certains sermons, ses plus anciennes œuvres actuellement en notre possession. En tout premier lieu peut-être, son sermon français [4] *De quaerendo Domino* pour le Mercredi des Cendres[1], 3 mars 1389.

En 1390-92, bachelier formé, il doit prendre une part plus active aux actes universitaires : disputes, sermons, etc.

Un nouveau pape, Boniface IX a succédé à Rome, le 2 novembre 1389 au pape Urbain VI. Des pourparlers s'engagent entre lui et son rival d'Avignon. On croit entrevoir la paix et la fin du schisme. C'est dans ces conditions que le 5 janvier **1391** Gerson prononce devant le roi Charles VI son sermon [5] *Adorabunt eum*[2]. Sa réputation de prédicateur est donc solidement établie dès avant cette date. Faut-il rapprocher de ce sermon et attribuer également à Gerson le [6] *Tractatus pro unione Ecclesiae*[3], encore inédit, que conserve le Vatic. lat. 4927 et qui doit dater de cette même année 1391 ?

Un autre sermon universitaire [7] *Misit illos*[4] est donné par lui, le 23 janvier 1391 pour la Septuagésime, au lendemain de la saint Vincent. C'est une collation : Pierre d'Ailly avait donné le sermon sur le même thème, le matin[5].

Puis c'est entre la France et l'Angleterre que des pourparlers de paix s'engagent. Des négociateurs sont venus en février ; une promesse de rencontre des deux rois est entendue pour juin. Ceci malheureusement n'aboutira pas. Le sermon [8] *Mansionem* prêché à Saint-Paul pour la fête de la Pentecôte[6] (14 mai 1391) garde le silence. Il y est question par contre de Jubilé. Serait-ce celui qui avait été ouvert à Rome, en décembre 1389 ? En ce cas ce sermon serait plutôt de 1390.

Quelques mois plus tard, c'est à la chapelle Saint-Louis que Gerson donne le sermon [9] *Dedit illi gloriam*[7], pour la fête de saint Louis (25 août 1391). Il y a remplacé, au pied levé, l'abbé de Saint-Germain retenu par la fièvre.

C'est ensuite un sermon pour la Toussaint [10] *Regnum coelorum*[8], et pour la fête de Noël, le sermon [11] *Verbum caro*[9] où Gerson s'inspire d'Alain de Lille (25 décembre 1391).

(1) III, 1076-1082.
(2) III, 980-994.
(3) Inc. : Quaestio est ista : utrum Parisiensis Universitas ad prosequendum unionem... Cf. Denifle, *Chart. Univ. Par.*, III, p. 595-596.
(4) III, 1021-1030.
(5) Cf. Paris Nat. lat. 3122, f° 85.
(6) III, 1261-68. Éd. franç. Mourin, *Six sermons français inédits de Jean Gerson* (Paris, 1946), 71-86 .
(7) III, 1449-1457.
(8) III, 1540-1551.
(9) III, 932-937.

L'année **1392** débute par une Collation [12] *Postquam consummati sunt* pour la Circoncision[1].

Les mois qui suivent voient successivement la naissance du dauphin Charles (6 février), l'échec des négociations anglaises et, à Amiens, la première maladie du roi (mars).

C'est devant lui cependant et devant la cour que Gerson prononce son sermon [13] *Accipietis*[2], pour la Pentecôte (2 juin 1392) où il fait un suprême effort pour détourner de la guerre tant qu'il en est encore temps. A la fin du mois il prêche au peuple, pour la fête des Saints Apôtres, le sermon [14] *Nimis honorati sunt*[3] en l'église Saint-Paul. Un peu plus tard, pour la fête de saint Louis, on retrouve encore Gerson bachelier donnant au Collège de Navarre la collation [15] *Dominus regnavit*[4] (25 août 1392). Il la termine par la poésie [16] *Rex et progenies*[5].

A ce moment le roi se remet à peine de sa crise de folie de la forêt du Mans (5 août). C'est devant lui cependant que le dimanche 29 septembre Gerson pourra prononcer son grand sermon [17] *Factum est proelium*[6], pour la fête de saint Michel. On a encore de lui un nouveau sermon universitaire pour la Toussaint [18] *Exultate*[7] ; et le 6 décembre une collation [19] *Spes mea*, pour la saint Nicolas[8].

Il touche alors au terme de ses études. Il est en effet licencié le mercredi 18 décembre 1392[9], sous la présidence de Pierre d'Ailly[10]. On connaît le thème de la harangue qu'il prononça le lendemain à sa réception à la maîtrise [20] : « Quaesivi eam sponsam mihi assumere ». Ce sont les noces du théologien et de la Sagesse qu'il décrit sous forme de dialogue, à l'imitation de Boèce[11]. Aucun manuscrit n'en subsiste toutefois.

Il reste par contre un témoin de la séance de résompte, tenue quelques jours plus tard (fin décembre 1392), le [21] *De jurisdictione spirituali*[12], où est repris le premier corollaire d'une des questions soutenues à ses vespéries.

De l'activité magistrale qu'il inaugura alors, il ne reste guère ici encore, pour les années 1393-95 que des sermons. Trois pour l'année **1393** : un

(1) III, 970-979.
(2) III, 1247-1260 ; mentionné dans [19] [27].
(3) III, 1404-1417. Éd. franç. MOURIN, *Six sermons*, 483-516.
(4) III, 1457-1467.
(5) III, 1467.
(6) III, 1468-1480-1491 ; mentionné dans [18] [21] [78] ; il renvoie à [2].
(7) III, 1528-1536 ; renvoie à [17].
(8) III, 1573-1580 ; renvoie à [13].
(9) Cf. P. GLORIEUX, *L'année universitaire 1392-93 à la Sorbonne à travers les notes d'un étudiant*, dans *Rev. Sc. rel.* (1939), 470.
(10) Cf. III, 3.
(11) Cf. Jean LE CÉLESTIN, *Annotatio opusculorum*.
(12) II, 261-267 ; renvoie à [17].

pour la saint Louis [22] *Considerate lilia agri*[1] ; on lui a d'ailleurs fait dès la veille une réclame intempestive, en l'affichant au Collège de Navarre; un second en l'église de Saint-Paul pour la saint Michel [23] *Factum est proelium*[2] (lundi 29 septembre 1393) ; le troisième pour la Toussaint [24] *Videns Jesus turbas*[3].

Faut-il rapprocher du premier les deux essais en vers [25] *Carmen ut lilia crescant*[4], et [26] *Rex et progenies*[5] ?

Il est à cette époque attaché, au titre de premier aumônier, au duc de Bourgogne, Philippe le Hardi. Celui-ci lui offre bientôt, après le 19 décembre 1393, la succession du doyen du chapitre de Saint-Donat, à Bruges. Gerson prendra possession par procureur, le samedi-saint 18 avril 1394.

Son frère cadet, Jean, est alors entré chez les Bénédictins au couvent de Saint-Rémi, à Reims. Sa sœur Marion s'est mariée, mais ne tardera pas à perdre son mari[6].

Les pourparlers avec l'Angleterre ont continué toute l'année, sans résultat. Quant au schisme, les efforts pour le réduire s'intensifient ; l'Université prend position en faveur d'une intervention royale dans ce but. Dans un scrutin public, en fin de janvier 1394, dix mille voix se prononcent en ce sens ; le 26 février, quatre cents maîtres réunis aux Bernardins approuvent leurs députés Gilles Deschamps, Étienne de Chaumont. Le 6 juin le Mémoire rédigé par Nicolas de Clémanges pour prôner la voie de cession, sera remis au roi. Mais le 30 juin celui-ci rejettera tout et imposera le silence à l'Université. Le 16 septembre Clément VII mourra à Avignon et Pierre de Luna, élu le 28, prendra le nom de Benoît XIII. L'espoir renaît. Pierre d'Ailly, en octobre, part en ambassade auprès de lui. C'est dans ce cadre historique que se placent les sermons de Gerson : celui de Pâques [27] *Pax vobis*[7], prêché devant la cour le 19 avril 1394 ; celui de la saint Louis [28] *Tu Domine rex*[8], le 25 août ; et celui de la Toussaint [29] *Exultabunt sancti*[9].

La situation toutefois se tend rapidement. L'assemblée du clergé à Paris (2-18 février **1395**) recommande la double cession, et parle de soustraction d'obédience. Vers le 14 avril l'ambassade de l'Université, celle des ducs partira pour Avignon, mais se heurtera au refus de Benoît ; la rupture aura lieu en juillet. L'Université se retournera alors vers l'Angleterre pour l'entraîner dans la voie de cession.

(1) III, 1427-1439.
(2) III, 1492-1504. Éd. franç. Mourin dans R. T. A. M. (1949), 99-154.
(3) III, 1537-1541.
(4) III, 1439-40.
(5) III, 1440 ; et 1467. A identifier à [16].
(6) Peu avant le Tractatus de virginitate : « naguère » ; donc avant 1396.
(7) III, 1204-1214 ; renvoie à [13] ; cité dans [31].
(8) III, 1440-1449.
(9) III, 1505-1515.

Les deux sermons, pour les Rameaux [30] *Ecce rex tuus venit*[1] (le 4 avril 1395) sans doute en présence du roi ; et pour le jeudi saint [31] *Ante diem*[2] (8 avril 1395) font écho à ces événements.

Sur ces entrefaites Pierre d'Ailly ayant été nommé, le 2 avril, évêque du Puy[3], Gerson se vit appelé à lui succéder comme chancelier[4] (13 avril 1395). Il accepta pour échapper à la vie de courtisan qui le menaçait[5]. Un bénéfice lui est adjoint le 12 juillet. Le 20 octobre, le « Banc du chapitre » près le puits du cloître, est mis à sa disposition[6].

Mêlé désormais de plus près encore aux actes de l'Université, il interviendra dans les efforts faits en vue de terminer le schisme. Mais partisan de la voie de cession, il essaye de freiner la campagne pour la soustraction d'obédience. Tel est le sens du [32] *De substractione obedientiae*[7], vers août 1395, en réponse au questionnaire adressé alors à Benoît XIII par l'Université.

Vers cette même époque, 1395-96[8], s'inaugure sa correspondance spirituelle avec ses cinq sœurs qu'il décide à se consacrer à Dieu. C'est le thème de son [33] *Traité sur l'excellence de la virginité*[9], avec les sept enseignements qu'il y donne ; puis bientôt après, la [34] *Lettre à ses sœurs sur la méditation et les dévotions quotidiennes*[10] ; suivie à quelque temps de là des [35] *Neuf enseignements ou Avis pour la conduite chrétienne*[11].

Dès ce moment aussi sans doute, ou du moins à partir de l'année scolaire 1396-97, ses deux frères Nicolas et Jean sont auprès de lui, au Collège de Navarre[12], et il s'occupe de leur éducation. On possède encore une des lettres que leur mère leur écrivit alors[13].

Le début de mars **1396** voit simultanément se prolonger pour 28 ans la trêve avec l'Angleterre, et se conclure les fiançailles de Richard II d'Angleterre et d'Isabelle de France.

Le 30 mars Gerson prêche son sermon [36] *Cum iam diabolus*[14], pour

(1) III, 1117-1122.

(2) III, 1142-1152 ; renvoie à [27] ou au sermon, perdu, de 1390, mentionné dans [5].

(3) Il sera nommé à Cambrai, le 15 novembre 1396 ; recevra ses bulles en mai 1397 ; prêtera serment de fidélité le 5 juin, dans la chapelle de l'évêché de Soissons.

(4) Cf. Denifle, *Chart. Univ. Par.*, IV, 7, n. 1719.

(5) Cf. IV, 727.

(6) Cf. Archiv. Nat. L. 464, nº 143.

(7) II, 7-9.

(8) Peut-être en 1396 à l'occasion de son voyage à Bruges et de son passage par Gerson en cours de route.

(9) III, 829-841 et Vansteenberghe, *Rev. Sc. Rel.*, avril 1934.

(10) III, 602-605. Éd. fr. complète Vansteenberghe, *Rev. Sc. Rel.*, juillet 1934, 382 ss.

(11) III, 888-889. Éd. fr. : Vansteenberghe, *Rev. Sc. Rel.*, avril 1934.

(12) Launoy (*Regii Navarrae Gymnasii Paris. Hist.*, IV, 514) dit en 1391 pour Nicolas. Sur la foi de quels documents ?

(13) Paris Nat. fr. 990, fº 98-99 v. Éd. Jadart, *Jean de Gerson*, p. 119-121.

(14) Sermon perdu ; mentionné dans [44].

le jeudi saint ; puis le 28 mai le sermon [37] *In nomine Patris* pour la Trinité[1].

C'est vers cette époque sans doute, tandis que croît l'opposition à Benoît XIII, qu'on parle de soustraction d'obédience et que se prépare le deuxième Concile de Paris (16 août-14 septembre) qui admettra le principe de cette soustraction tout en reportant son application, qu'il écrivit son [38] *De schismate vel De papatu contendentibus*[2].

C'est l'époque aussi de l'emprisonnement de Jean de Varennes « le saint homme de Saint-Lié » qui dans sa retraite de Saint-Lié près de Reims, avait attiré les foules à ses sermons où il critiquait les abus et luttait contre le schisme. Ses excès de langage, tant à Saint-Lié qu'à Paris lui avaient suscité des ennemis et le feront incarcérer à Saint-Maur (30 mai 1396) où il écrira sa défense. Gerson avait presque été conquis par lui[3] ; il ne prit aucune part dans les poursuites dont il fut victime.

On trouve ensuite Gerson à Compiègne le 1er juillet quand est communiquée la réponse des Anglais[4] aux démarches tentées à Oxford dès octobre 1395 par l'Université de Paris.

Quelque temps après, c'est à Bruges qu'on le voit ; envoyé là par Philippe de Bourgogne il en profite pour prendre personnellement possession de sa charge de doyen le 12 octobre 1396. Il y publie, le 16 octobre, une [39] *ordonnance capitulaire*[5] sur la célébration des messes de fondation. Au retour il alla rendre compte de sa mission à Philippe le Hardi. Peut-être était-il de retour à l'époque du mariage anglais, à Calais, 4 novembre 1396 ; mais très certainement à Noël, quand parvint la nouvelle du désastre des croisés à Nicopolis (25 septembre 1396)[6].

Tout au début de **1397**, il adresse son [41] Mémoire au roi *Ut condemnatis ad mortem permittatur confiteri*[7], en cinq considérations. Sa voix fut entendue, comme en témoigne l'Ordonnance du 2 février 1397. Ce même jour, de la Purification, Gerson donne son sermon [42] *Suscepimus Deus*[8]. La France avait alors un dauphin (Louis, né le 12 janvier 1397) auquel il fait allusion dans son discours.

Peut-être est-ce à cette même année qu'appartient le sermon [43] *Ave Maria*[9], qu'il prêcha en la fête de l'Annonciation. Un peu plus tard,

(1) III, 1591-96. Rééd. Monnoyeur dans *Vie Spirit.*, 1928, p. 49-63.
(2) II, 14-17.
(3) Cf. IV, 217.
(4) Cf. II, 126.
(5) Vansteenberghe, *Gerson à Bruges*, R. H. E., 1935, p. 43 s.
(6) Peut-être est-ce de cette année que date le sermon de Noël [40] *Puer natus est*, à moins qu'il ne soit de 1402. III, 938-951.
(7) II, 429-432.
(8) III, 1014-1020. Éd. fr. L. Mourin, dans *Scriptorium*, II, 221 ss. ; III, 59-68.
(9) III, 1365-72. Éd. fr. L. Mourin, *Scriptorium*, II, 221-240.

le 19 avril, c'est pour le jeudi saint qu'il continue avec le [44] *Tradidit Jesum Judas*[1] la suite de ses sermons.

Une triple ambassade, française, anglaise et castillane, part alors (juin-juillet) à Avignon puis à Rome pour obtenir des deux papes qu'ils acceptent la voie de cession. L'échec fut complet. Le 12 septembre le roi interdit à quiconque de prêcher ou d'écrire contre le voie de cession.

C'est sans doute le 21 octobre que Gerson donne son sermon *De quatuor domibus* [45] *Vade in domum tuam*[2] pour le 19e dimanche après la Pentecôte.

En cette même année, lui qui était demeuré jusqu'alors l'hôte du Collège de Navarre, loue à vie la maison qui était contiguë au jardin du Grand Maître[3].

A Noël il prononce devant le roi et la cour son sermon [46] *Gloria in excelsis*[4]. Peut-être est-ce déjà un écho à la lettre 9 de Nicolas de Clémanges.

Puis il repart à Bruges, où sa présence est signalée le 24 janvier **1398**, le 4 et le 11 février, le 2 mars. Sans doute s'y prolongea-t-elle assez longtemps encore. Quand le 12 mars, après le décès de Pierre Mignot, il demande au chapitre de Notre-Dame le canonicat et la prébende de celui-ci, contre Gilles Juvenis, c'est par procurateur qu'il le fait[5]. (Le procès allait durer un an et se terminer le 21 mars 1399 par la renonciation de Gerson). Et le 28 mars le Chantre qui le remplace lui demande par écrit ses instructions pour la licence de Mathieu Regnault[6].

Tandis que les positions se durcissent contre le pape Benoît XIII, que l'empereur Wenceslas, à Reims (23 mars 1398) entre dans les vues françaises, que Pierre d'Ailly est envoyé pour une dernière démarche, infructueuse, auprès du pape d'Avignon et que sont lancées (7 mars) les convocations pour le 3e Concile de Paris (7 mai) Gerson se tient à l'écart. Il intervient cependant de loin, en esprit de pacification et dans l'intérêt de la Flandre, par sa [47] *Sententia de modo se habendi tempore schismatis*[7]. Mais il n'assista pas aux séances du Concile (14 mai-28 juillet) ni au vote de la soustraction d'obédience[8]. Celle-ci fut suivie du siège du palais des Papes à Avignon ; après quoi Benoît XIII y fut gardé à vue jusqu'en 1403.

De retour à Paris, Gerson prit part, à Saint-Mathurin, le 19 septembre 1398, à la séance de la faculté de théologie qui censura 28 propositions concernant les pratiques superstitieuses[9].

(1) II, 584-596.
(2) III, 1292-1307-1316.
(3) Launoy, *Regii Navarr. Gymn. Hist.*, 329.
(4) III, 951-960. Éd. fr. L. Mourin, *Six sermons*, 291-314.
(5) Cf. Archiv. Nat., LL, 108 b, p. 332.
(6) Cf. Archiv. Nat. LL., 108 b, p. 336.
(7) II, 3-7.
(8) Cf. II, 74.
(9) I, 217.

C'est à cette année qu'appartient la traduction qu'il fit pour la reine Ysabeau de [48] *La Passion de Notre Seigneur Jésus Christ*[1]. Peut-être également d'autres traductions encore : celle des [49] *Soliloques de saint Augustin*[2] ; celle de [50] *l'Aiguillon d'amour divine*[3], le Stimulus amoris de S. Bonaventure (antérieure certainement à 1406, date à laquelle fut transcrit un manuscrit de Paris qui la contient).

A la fin de cette même année, le 3 décembre 1398, il entame une nouvelle action pour entrer en possession de la prébende de Saint-Merry, jadis tenue par Guillaume Baudin et alors revendiquée par Jean Willequin, mais litigieuse[4] (il sera finalement débouté le 8 juillet 1401).

On l'entendit encore prêcher le 27 mars **1399**, pour le jeudi saint son semon [51] *Si non lavero te*[5] dans la série entreprise depuis quatre ans déjà.

Après quoi c'est un nouveau voyage et un nouveau séjour à Bruges ; mais plus long cette fois, et qu'il songera même à rendre définitif. Sa présence au chapitre de Saint-Donatien est attestée dès le 3 juin 1399 ; elle le demeurera jusqu'au 20 septembre 1400. On a alors, coup sur coup, des [52] *ordonnances*[6] du 9 et 30 juin et du 8 octobre 1399 sur l'exactitude aux réunions du chapitre, sur la célébration de l'office divin, et sur le costume ecclésiastique. (En cette même année, à Paris, Guy de Roye, l'archevêque de Reims, fondait le Collège de Reims. On ne sait dans quelle mesure Gerson put être mêlé à cette fondation).

Mais c'est de cette période surtout que vont dater de nouveaux écrits, assez nombreux, destinés à ses sœurs : la [53] *Piteuse complainte de l'âme dévote*[7], faussement attribuée à Pierre d'Ailly, que Gerson insérera plus tard dans sa Mendicité spirituelle ; les [54] *Quinze perfections nécessaires*[8] ; puis, au début de l'hiver 1399-**1400** au moment où est annoncée l'année jubilaire, le [55] *Pèlerinage spirituel*[9].

Il est résolu à ce moment à se démettre de la Chancellerie de Paris. Contre ses amis qui voudraient l'en dissuader, il met par écrit ses [56] *Causae propter quas cancellariam dimittere volebat*[10], et il avertit officiellement de son dessein la faculté de théologie de Paris, en demandant qu'on lui substituât en cette charge maître Dominique Petit. (Cette demande fut effectivement transmise au chapitre le 11 mars 1400)[11].

(1) Inédit ; Paris Mazar, 949 ; Arsenal, 2038, 2386 ; Rouen, 153 (qui donne la date de 1398), etc.
(2) Inédit. Paris Nat. fr. 990, f° 127-169.
(3) Inédit. Paris Nat. fr., 926, f° 2 (écrit en 1406), etc.
(4) Archiv. Nat. LL, 108 b, p. 412 ss.
(5) II, 504-514, mentionné dans [106] et peut-être [81].
(6) VANSTEENBERGHE, *Gerson à Bruges*, R. H. E., 1935, p. 45-47.
(7) Éd. fr. VANSTEENBERGHE, *Rev. Sc. Rel.*, 1933, p. 33-40.
(8) III, 240. Éd. fr. VANSTEENBERGHE, *Rev. Sc. Rel.*, 1936, p. 24-26.
(9) II, 523-524. Éd. fr. VANSTEENBERGHE, *Rev. Sc. Rel.*, 1934, 389-391.
(10) IV, 725-728.
(11) Cf. DENIFLE, *Chart. Univ. Par.*, IV, n. 1761, p. 42.

Toutefois sur l'intervention du duc de Bourgogne, Gerson revint sur sa décision et se prépara à regagner Paris, vers la mi-mars.

Mais brusquement l'épidémie qui sévissait alors à Bruges aussi bien qu'à Paris, le saisit et le força à s'aliter. C'est de ce lit de malade qu'il écrit, le 1er avril 1400, son epistola [57] *Dum mentis aciem*[1], à Pierre d'Ailly, à laquelle il joint, dans la soirée, son [58] *Mémoire sur la réforme de la faculté de théologie*[2].

Une autre lettre [59] *Attulerunt eximie*[3], à des amis de Paris sans doute, est du 27 avril. Elle est suivie, le 29, de la [60] *Première lettre au Collège de Navarre* (Jocundum... Stimulavit me...)[4].

C'est durant cette maladie qu'il écrivit, à l'intention de ses sœurs, sa [61] *Montagne de contemplation*[5], suivie bientôt (en 1401) du traité de [62] la *Mendicité spirituelle*[6] (ou Secret parlement ; ou Le truant), où il s'inspire d'Agnès d'Auxerre. Plus tard c'est la deuxième lettre [63] *Ecce pareo*[7], aux Maîtres de Navarre. Une troisième suivra encore, peu après [64] *Bene actum esset*[8], où il s'excuse presque du succès de ses écrits. Et, le 13 juillet 1400 c'est le [65] *Testament*[9] que, se sentant en danger, il crut prudent de rédiger.

Il se remit heureusement, et put reparaître au chapitre le 2 septembre. Dès le 21 septembre il repartit pour Paris.

L'empereur Wenceslas avait été déposé le 20 août ; et les affaires du schisme ne se clarifient guère.

Gerson est préoccupé par la formation chrétienne des « simples gens » ; pour eux, comme pour ses sœurs, il multiplie au cours de cette année 1400-1401 ses traités en langue vulgaire. C'est d'abord son [66] *Traité des dix commandements*[10] (ou Miroir de l'âme) avec sa lettre d'envoi [67] *Conqueritur Dominus*[11], aux évêques. Puis, le [68] *Bref traité des tentations*[12]. Ensuite les [69] *Considérations sur le péché de blasphème*[13] ; l'écrit [70] *Contre conscience trop étroite et scrupuleuse et remède contre les tentations*

(1) I, 120-122.
(2) I, 122-124.
(3) IV, 723.
(4) IV, 724-25 ; I, 106-109. Cf. Vansteenberghe, *Rev. Sc. Rel.*, 1933, p. 411-424. Mentionné dans [64].
(5) III, 545-579. Éd. fr. Pierre Pascal, *Initiation à la vie mystique*, p. 41-108. Cf. IV, 723, cité dans [321] [426].
(6) III, 487-540. Éd. fr. Pierre Pascal, *op. cit.*, 109-221. Cf. III, 811, cité dans [187] [321] [323] [426] [433].
(7) I, 110-113.
(8) I, 119-120, mentionne [60].
(9) Éd. Vansteenberghe, *Rev. Hist. Eccl.*, 1935, p. 47.
(10) I, 427-442 (latin) mentionné dans [72] [152] [187].
(11) I, 425-6.
(12) III, 589-602 ; cité dans [187].
(13) III, 889-890 (en fr.), IV, 684-686 (en latin) cité dans [72].

de blasphème[1], cette seconde partie faisant partie intégrante (comme troisième instruction) du traité même. (La traduction latine en existait déjà en 1406). Dans le même sens, [71] *Traité contre spirituelle pusillanimité et scrupulosité de conscience*[2] (traduit lui aussi en latin et transcrit avant 1406). Enfin ses [72] *Règles pour connaître la distinction entre péché mortel et véniel*[3]. (Proufit de scavoir qui est péché mortel et véniel). Peut-être faudrait-il y ajouter aussi [73] *l'exemplaire des petits enfants*[4], qui semble perdu.

Il reprit sans tarder ses prédications. Entre temps, le 13 janvier **1401**, le dauphin Charles était mort ; son frère Louis prit son titre. Pour le jeudi saint, 31 mars 1401, Gerson donne le sermon [74] *Omnia dedit*[5], de dominio evangelico ; et le 29 mai, pour la Sainte-Trinité le sermon [75] *Si terrena dixi*[6].

C'est alors qu'il perdit sa mère, Élisabeth la Chardenière mourut en effet le 8 juin 1401. Lui-même composa son [76] *Epitaphe*[7].

Dans les semaines qui suivirent, il monta sans doute jusqu'à Arras, où il rencontra l'illuminée dont il parlera dans ses leçons[8]. Peut-être aussi alla-t-il à Cambrai, puis à Hérinnes-les-Enghien, à la Chartreuse de la Chapelle, où il entra en rapports avec Barthelemy Clantier et reçut de lui l'*Ornement des Noces spirituelles*, de Ruysbroeck.

L'année scolaire le ramena à Paris, Il va désormais s'y adonner de façon très assidue à l'enseignement, prenant pour texte l'évangile de saint Marc. L'on voit ainsi se succéder, en octobre et novembre, les [77] *Lectiones duae super Marcum*[9], le [78] *De distinctione verarum visionum a falsis*[10], qu'il enverra quelques semaines plus tard, au début de janvier probablement avec son [79] épître dédicatoire *Nuper unam*[11] à son frère Nicolas ; la [80] *lectio de duplici logica*[12] et la [81] cinquième leçon à la suite[13] ; enfin le [82] *De non esu carnium apud Carthusienses*[14] qui fut rédigé sous forme de traité et envoyé avec lettre dédicatoire à Jean de Gonnant.

L'enseignement est entrecoupé de sermons : sermon universitaire [83]

(1) III, 241-243 ; 605-618 (avec amplifications du traducteur) ; cité dans [72] [151'] [222] [321].
(2) III, 579-589.
(3) II, 485-504. Mentionne [66] et [69] ; cité dans [106] [187].
(4) Mentionné dans [152].
(5) III, 196-207.
(6) III, 1278-1283 ; annonce [108] [145] ; mentionné dans [116].
(7) Éd. Jadart, 109.
(8) Cf. I, 48 « pauci sunt menses, dum eram Attrebati ».
(9) IV, 203-206.
(10) I, 43-59 ; renvoie à [17] ; cité dans [86] [323] [426].
(11) I, 43.
(12) IV, 213-218.
(13) IV, 218-228 ; renvoie sans doute à [51].
(14) II, 715-730 ; cité dans [96] [410].

Beati qui lugent[1], pour la Toussaint ; sermon français, le lendemain [84] *Beati qui lugent*[2] pour le jour des morts ; on y trouve l'allusion à la mort de sa mère ; sermon français encore, le 8 décembre 1401 [85] *Tota pulchra es*[3] pour l'Immaculée Conception, à Saint-Germain.

Le 11 novembre il avait assisté à la profession religieuse ou prise d'habit de son frère Nicolas, qui avait quitté le Collège de Navarre pour entrer chez les Célestins (à la Sainte-Trinité, de Villeneuve-lez-Soissons). Il lui adressera le 5 décembre sa lettre [86] *Tardiores ad te*[4], et trois jours plus tard, au prieur de Nicolas, la lettre [87] *Non indignetur*[5], confiée sans doute au même courrier.

Peut-être faut-il aussi rapporter à cette époque les [88] *Onze ordonnances*[6] pour ses sœurs ; postérieures à la mort de leur mère, mais du vivant du père encore. Marion, l'aînée des filles, s'est alors remariée.

On peut ajouter encore, semble-t-il, l' [89] *Admonition pour les religieuses* : Une sainte nonnain[7] ; le petit traité [90] *Les six maîtres qui parlent de tribulation*[8], suivi des [91] *Sept grâces faites à saint Bernard*[9] ; comme aussi les [92] *Douze considérations*[10] *pour que soit exaucée la prière*[11].

Au début de **1402**, le 17 janvier, pour l'anniversaire de son protecteur, le duc de Bourgogne, Gerson donne à Saint-Antoine son [93] sermon *Certamen forte*[12], pour la fête de saint Antoine. Le conflit entre les ducs vient de s'apaiser temporairement. Mais les taxes et impôts augmentent de plus belle.

Les discussions autour du schisme reprennent également. Certains, dont l'Université de Toulouse, travaillent pour la reprise de l'obédience. Le duc d'Orléans y est favorable, ainsi que les ambassadeurs du roi de Castille. Les ducs de Bourgogne et de Berry et l'Université de Paris y sont opposés. Le 15 avril, en un discours violent Jean Courtecuisse lance contre Benoît XIII les accusations de parjure, de schisme, d'indignité, et demande la convocation d'un Concile de l'obédience. C'est à cela sans doute que répondent, de la part de Gerson la [94] *Protestatio super statum Ecclesiae*[13] et ses [95] *Répliques* aux attaques formulées contre Benoît[14].

(1) III, 1515-1527 ; mentionné dans [84] [124].
(2) III, 1558-1567. Éd. fr. Mourin, *Six sermons...*, p. 219-244 ; mentionne (83).
(3) III, 1317-1333 et 1333-34. Éd. fr. Mourin, *Six sermons...*, p. 387-429 ; mentionné dans [304].
(4) III, 744-746 ; semble annoncer [77].
(5) III, 746.
(6) Éd. Vansteenberghe, *Rev. Sc. Rel.*, avril 1934.
(7) III, 237-240.
(8) III, 740-741 ; it. Vansteenberghe, *Rev. Sc. Rel.*, 1936, p. 45 s.
(9) III, 741 ; *Id. ibid.*
(10) III, 691-693.
(11) Peut-être encore : [92'] *pour qu'on réfrène sa langue.* Cf. [242].
(12) III, 1394-1403.
(13) II, 1-3.
(14) II, 9-14.

Il parviendra bientôt à rallier à son point de vue 33 maîtres en théologie sur 44[1].

Son enseignement continuait, ainsi que ses sermons. De janvier-mars date son [96] *De temperantia in cibis, potu et vestibus praelatorum*[2]. Il entreprit ensuite, semble-t-il, toute une série de prédications, en français, pour le Carême : le 8 février, pour le mercredi des Cendres [97] *Convertimini ad me*[3] : le 12, un sermon, sur la tentation, [98] *Non in solo pane*[4], pour le 1er dimanche de Carême ; un autre à l'église du Saint-Esprit [99] *Omne regnum*[5] pour le 3e dimanche, 26 février ; le sermon [100] *Misereor turbae*[6], pour le 4e dimanche, 5 mars ; le mercredi suivant, 8 mars, le sermon de l'aveugle-né [101] *Tu discipulus ejus sis*[7] ; puis [102] *Si veritatem dico*[8], pour la Passion ; et le 19 mars [103] *Hoc sentite in vobis*, pour les Rameaux[9].

Il se peut qu'on doive reporter à cette année, au 8 mars, la Harangue qu'il prononça pour les licenciés en médecine (reprise et mise en forme dans le [104] *De erroribus circa artem magicam*)[10].

C'est en ce premier trimestre, un peu avant le 13 mars, qu'il écrivit son [105] *Epistola Ia ad Bartholomeum*[11], sur Ruysbroeck et le *De ornatu spiritualium nuptiarum*. Alors aussi qu'il commença ses leçons qui, continuées jusque vers juin et mises en forme, constituèrent le [106] *De vita spirituali animae*[12], dont il fit hommage à Pierre d'Ailly, par sa lettre d'envoi [107] *Postulare dignata est*[13]. Il y rappelle comment l'évêque de Cambrai vint un jour assister à l'une de ces leçons.

Le jeudi saint, 23 mars, il donna son sermon [108] sur l'humilité, *A Deo exivit*[14], et pour le dimanche de Pâques le sermon [109] *Ibi eum videbitis*[15]. Puis, peut-être le 16 avril de cette même année, le 3e dimanche après Pâques, le sermon au peuple [110] *Obsecro vos*[16]. Il aurait été précédé, le 13 avril, de l'épître [111] *Cum nuper devoti*[17], au supérieur d'un de ses frères, ou bien à Nicolas lui-même.

(1) Cf. Jean de Montreuil, Epist. *Etsi nil prosit*. Voir A. Combes, *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson*, p. 566-590.
(2) II, 634-644 ; mentionne [82], peut-être [104] et la condamnation de 1398 ; cité dans [106] [120].
(3) III, 1581-91, en fr.
(4) III, 1062-69.
(5) III, 1082-89 ; cité dans [101].
(6) III, 1089-92.
(7) III, 1093-1101 ; mentionne [99].
(8) III, 1102-1110.
(9) III, 1111-1117 ; renvoie à [100] ou [97].
(10) I, 210-220.
(11) I, 59-63 ; et A. Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, I, 615-635 ; cité dans [108] [128].
(12) III, 5-72 ; mentionne [51] [72] [96].
(13) III, 1-4.
(14) III, 1123-1134 ; cite [105].
(15) III, 1225-1233.
(16) III, 1598-1600 en fr.
(17) IV, 723-724 ; mentionne [61].

Aux discussions alors en cours, pour ou contre la reprise de l'obédience, pour ou contre la convocation d'un Concile de l'obédience se rattachent, peu après le 15 avril, le traité [112] *De schismate*[1], les [113] *Considerationes de restitutione obedientiae Benedicto*[2], et le [114] *De concilio unius obedientiae*[3].

D'autres discussions sont également engagées alors, qui roulent autour du Roman de la Rose. Christine de Pisan s'y est lancée, avec ses lettres de 1401 à Jean de Montreuil, Gontier Col, la reine Ysabeau, Guillaume de Tignonville et le dit de la Rose. Gerson publie le 18 mai 1402 son [115] *Traité contre le Roman de la Rose*[4]. Il y reviendra à plusieurs reprises, même dans ses sermons.

Ceux pour la Trinité, 21 mai 1402 [116] *Videmus nunc per speculum*[5] et pour la Fête-Dieu, le 25 mai [117] *Memoriam fecit*[6], suivent de tout près.

C'est probablement aux vacances scolaires suivantes, juillet-août 1402 qu'il faut attribuer les [118] *Notulae super quaedam verba Dionysii de Coelesti Hierarchia*[7], ébauche d'un cours qui ne fut pas donné[8]. On peut en rapprocher aussi peut-être ses [119] *Conclusions contre la fête des fous*[9].

Vers la fin d'août il écrit en réponse à une lettre du 18 août de l'évêque de Cambrai, son [120] *Epistola consolatoria Ia* à Pierre d'Ailly : Si de temporali[10]. Elle est contemporaine de son sermon [121] *Fulcite me floribus*[11] prêché, peut-être au Collège Saint-Bernard, le 20 août 1402 pour la fête de saint Bernard. Bientôt après, à Vauvert sans doute, il donne aux Chartreux son sermon [122] *Quae est ista*[12], pour la Nativité de la Sainte Vierge.

Puis, tandis qu'il prépare pour la prochaine Toussaint son sermon [123] *Beati qui persecutionem*[13], il adresse le 16 octobre 1402 sa [124] *deuxième Épître de consolation* à Pierre d'Ailly, Ex litteris binis[14]. De la même époque datent et son [125] *Expostulatio... adversus corruptionem juventutis*[15] et sa

(1) II, 17-24, cité dans [113].
(2) II, 32-35 ; renvoie à [112].
(3) II, 24-32.
(4) III, 297-308. Éd. fr. Langlois, dans *Romania* (1918-19), 29-48. Il y annonce [116] [117] ; mentionné dans [132].
(5) III, 1268-78. Éd. fr. Mourin, *Six sermons...*, 151-172 ; mentionne [75].
(6) III, 1283-1292 ; mentionné dans [127].
(7) A. Combes, *Gerson commentateur dionysien*, p. 28-47.
(8) Peut-être aussi le [118'] *Centilogium de impulsibus*, suite et complément du *De Vita spirituali animae*, III, 146-157 ; cité dans [382].
(9) III, 309-310 ; mentionné dans [191].
(10) III, 430-432, cite [96].
(11) III, 1417-27.
(12) III, 1360-1364.
(13) Sermon non retrouvé.
(14) III, 429-30, mentionne [83] [123].
(15) III, 291-292.

lettre à Pierre Col [126] *Talia de me scribis*[1] qui vient s'insérer dans la controverse autour du Roman de la Rose entre la lettre de Pierre Col à Christine et la réponse de celle-ci.

C'est au cours de cette année 1402 (avant novembre) que la Faculté de théologie se prononça, et Gerson avec elle, contre les doctrines, ou du moins les procédés de démonstration et les formules de Raymond Lulle[2]

Avec la nouvelle année scolaire, Gerson reprend ses leçons sur saint Marc. Il donne, les 8 et 9 novembre 1402, ses [127] deux leçons *Contra vanam curiositatem studentium*[3]. Elles se voient suivies de toute la série des leçons qui, mises en forme plus tard, constitueront le [128] *De mystica theologia speculativa*[4]. C'est à leur début, vers novembre, que se situe aussi l'[129] *Annotatio doctorum aliquorum qui de contemplatione locuti sunt*[5].

Avec l'Avent, Gerson entreprend cette année une imposante série de prédications au peuple sur le thème général des péchés capitaux, la grande série des *Poenitemini*. Les sermons se suivent serrés : le 3 décembre, à Saint-Germain [130] *contre la gourmandise*[6] ; sermon et collation ; le 10 [131] *contre la luxure*[7] ; le 17, encore [132] *sur le même sujet*[8], à Saint-Jean de Grève ; et de même pour le 4e dimanche de l'Avent, en la vigile de Noël [133] *Poenitemini.. In benedicta hac die*[9]. Peut-être donne-t-il le jour de Noël, son sermon [133'] *Puer natus est*[10] avec les allusions à la superba curiositas et aux superstitions.

Le 31 décembre, le sermon [134] porte *sur la chasteté*[11] ; et le dimanche suivant, 7 janvier **1403**, dans l'octave de l'Épiphanie [135] *sur la chasteté conjugale*[12]. C'est ensuite [136] *contre l'avarice*[13] qu'il parle le 14 janvier. Trois jours plus tard, pour la saint Antoine, il prononce devant le duc de Bourgogne, le sermon [137] de même thème *Poenitemini quoniam per poenitentiam*[14], à l'abbaye de Saint-Antoine.

Le dimanche de la Septuagésime le sermon [138] *Poenitemini.. misit operarios*[15] traite de la paresse ; le suivant [139] pour la Sexagésime, 18 février, *de la colère*[16] ; puis [140] pour la Quinquagésime, *de l'envie*[17].

(1) III, 293-296, cite [125].
(2) Allusion dans [127] [195].
(3) I, 86-93 ; 94-106, allusion à [117].
(4) III, 361-398 ; mentionne [105] ; cité dans [321].
(5) III, 434 ; Combes, *Essai sur la critique...*, I, 652-664.
(6) III, 899-909.
(7) III, 910-918.
(8) III, 918-926 ; mentionne [115].
(9) III, 926-932 ; mentionne [130] [131] [132].
(10) III, 938-951.
(11) III, 960-967-969.
(12) III, 994-1002.
(13) III, 1003-1014.
(14) III, 1372-1383.
(15) III, 1031-1040.
(16) III, 1041-1047.
(17) III, 1048-1054.

Viennent ensuite, aux trois premiers dimanches de Carême, les trois [141-143] sermons *contre l'orgueil*[1] (4, 11 et 18 mars).

Il avait été désigné pour prêcher le 13 mars au Synode. Mais à cause de la cessation des cours décrétée à l'Université, ce sermon n'eut pas lieu[2]. Cette grève était-elle en relation avec les événements d'Avignon?

Le 11 mars en effet, Benoît XIII s'évadait d'Avignon où depuis cinq années il était gardé prisonnier. Les efforts pour la restitution d'obédience allaient redoubler. Déjà, entre octobre 1402 et mars 1403 Gerson avait composé dans ce sens son [144] *Trilogus in materia schismatis*[3] tandis que Pierre d'Ailly écrivait son De materia concilii generalis. Il allait poursuivre l'effort.

En attendant il prêche, le jeudi saint, 12 avril, le sermon [145] *Ad Deum vadit*[4] ; et le lendemain, matin et soir, à Saint-Bernard, son grand [146] *Sermon pour la Passion*, Ad Deum vadit[5].

C'est dans le mois suivant que se négocia et finalement se décida, le 28 mai, la restitution d'obédience de la France au pape d'Avignon. Pierre d'Ailly l'exalta dans ses deux sermons du 30 mai et du jour de la Pentecôte. Gerson lui fit écho le lundi 4 juin, dans son [147] sermon du saint Esprit : *Emitte spiritum tuum*[6]. Il donne encore au peuple un autre sermon [148] pour la Nativité de saint Jean-Baptiste : *Multi in nativitate*[7].

Il semble que parallèlement à son enseignement il continue son effort pour mettre à la portée des humbles gens la doctrine spirituelle. C'est de cette époque que datent peut-être son [149] *Examen de conscience sur les sept péchés capitaux*[8], puis [150] la *Médecine de l'âme*[9], ou la science de bien mourir, qui deviendront respectivement les 2e et 3e parties du Triparti. Peut-être aussi le [151] *Traité de la consolation sur la mort de ses amis*[10] (qu'il complètera beaucoup plus tard par ce qu'il présente comme étant le [151'] *Proesme du traité de consolation*[11] ou Paraphrase du Fiat voluntas tua).

Puis, toujours en français comme les traités précédents [152] l'*A.B.C. des simples gens*[12] et le [153] *Modus brevis confitendi*[13].

(1) III, 1055-1061 ; 1070-1076 ; le 3e inédit (Nat. fr. 24840, fo 149-151v).
(2) Cf. Arch. Nat. LL. Reg., 109 B, p. 282 ; 294.
(3) II, 83-103.
(4) III, 1134-1142 ; it. G. Frénaud, *La Passion Nostre Seigneur* (Paris, 1947) ; renvoie à [74] [108].
(5) III, 1153-1203. Éd. fr. Carnahan (Illinois, 1917).
(6) II, 35-43.
(7) III, 1596-1598.
(8) I, 442-447, mentionné dans [152].
(9) I, 447-450 ; mentionné dans [152] [166].
(10) III, 345-353.
(11) III, 353-356 ; mentionne [70].
(12) Éd. Jadart, *Jean de Gerson*, p. 252 ; mentionne [66] [73] [149] [150].
(13) Inédit. Ms. Paris Nat. fr. 13258 (transcrit déjà en 1404).

Les vacances scolaires furent marquées par la réintégration des Frères Prêcheurs dans l'Université[1] (21 août 1403), démarche à laquelle il avait beaucoup travaillé en qualité de chancelier.

Au dèbut d'octobre Gerson part en ambassade auprès de Benoît XIII, au nom de l'Université, avec six autres maîtres, porteurs de nombreuses suppliques. Il est à Sallone, du 16 au 23 ; à Marseille le 9 novembre où il prononce devant le pape son [154] discours *Benedic haereditati tuae*[2]. Il obtient de lui, par Bulle du 18 novembre, que la cure de Saint-Jean-de Grève soit incorporée à tout jamais à la chancellerie de Notre-Dame.

Un mois plus tard, le canonicat et la prébende de Girard de Montaigu au chapitre Notre-Dame de Paris, étant devenus vacants par sa nomination au siège de Poitiers, Gerson les obtient par procureur, le 24 décembre 1403.

A la Curie, Gerson rencontre Nicolas de Clémanges, attaché comme secrétaire au pape Benoît XIII. Avec lui et Muret, il décide de ne pas transmettre au pape la lettre « Altitudinem tuam » de Jean de Montreuil, soumise par celui-ci à leur examen[3].

Le 1er janvier **1404,** à Tarascon, il prononce devant le pape une nouvelle [155] Harangue *Apparuit gratia Dei*[4], qui déplut à Benoît XIII et le fit revenir sur la concession faite le 18 novembre. Gerson informa de ces événements le duc d'Orléans par sa lettre [156] *Multa hactenus*[5] du 5 janvier, et s'en ouvrit encore un peu plus tard, à Pierre d'Ailly, dans sa lettre [157] *Decreveram*[6].

Il est de retour à Paris dès avant le 17 janvier, s'il faut fixer à cette date son sermon [158] *Dedit illi scientiam*[7], donné à Saint-Antoine, devant les religieux ; certainement avant le 25 où il est reçu personnellement au chapitre de Notre-Dame, et installé trois jours plus tard, le 28. On l'y charge même de donner le sermon au prochain synode. Ce qu'il fait le mardi 26 février par son sermon [159] *Poenitemini.. Evangelium hodiernum*[8], sur la vie des clercs.

Le 27 avril 1404 Gerson perd son protecteur, Philippe duc de Bourgogne, à qui succèdera Jean sans Peur. C'est peut-être au cours de cette année scolaire qu'il assembla en un traité [160] *Opus tripartitum* (ou *Doctrinale*)[9] ses trois opuscules précédemment parus : le Miroir de l'âme, l'examen de conscience et la Médecine de l'âme, les faisant précéder d'une [161] *lettre*

(1) Cf. Denifle, *Chart. Univ. Paris.*, IV, p. 56-58.
(2) II, 43-54.
(3) Cf. A. Combes, *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson* (1942), surtout p. 525-541.
(4) II, 54-73.
(5) II, 74.
(6) II, 74-75.
(7) III, 1383-1394 ; mentionne [23] [106] [130].
(8) II, 576-584.
(9) I, 425-450 (le ms. Nat. fr. 13258 a été transcrit le 15-3-1404).

d'envoi[1] assez générale : Christianitati suus qualiscumque.. Salubre duxi (Mathieu Regnault, évêque de Thérouanne (19 juillet 1404) en reçut un exemplaire le 15 mars 1405)[2]. Sa [162] *Méditation sur l'Ascension*[3] est à fixer aussi sans doute vers ce même temps ; et peut-être aussi ses considérations [163] *De modo vivendi omnium fidelium*[4].

Le 6 juin on voit Gerson acheter pour 80 francs, sans mobilier, la maison claustrale de Jean Juvenis. Le 25 du même mois il est, par le chapitre, nommé proviseur de l'Hôtel-Dieu ; et chargé également des enfants de chœur de Notre-Dame. Les registres du chapitre montrent qu'il s'en occupa activement. Déjà, en tant que chancelier, il avait à sa collation les écoles de S. Séverin, S. Eustache, S. Gervais, S. Germain-l'Auxerrois, S. Nicolas-des-Champs et S. Paul.

Il eut à intervenir bientôt dans l'affaire de Charles de Savoisy dont les gens avaient molesté et blessé, le 14 juillet, des écoliers de l'Université lors d'une procession à Sainte-Catherine pour la paix et la santé du roi. Plaintes de l'Université ; cessation des cours. Le 19 juillet, devant le Sénat, Gerson soutint dans son [164] discours *Estote misericordes*[5], la plainte de l'Université. La sentence de condamnation fut portée le 22 août.

Peu après, le 14 septembre[6], Gerson perdit son père, Arnoul le Charlier, retiré au monastère de S. Remy de Reims, auprès de son fils, le Bénédictin. Peut-être l'[165] *épitaphe*[7] est-elle due au chancelier. C'est à lui qu'il avait adressé quelque temps auparavant la lettre présentée comme [166] *Instructio ad senem quomodo se ad mortem praeparet*[8]. Il se peut qu'il lui ait communiqué aussi le [167] *Testamentum quotidianum peregrini*[9].

On serait tenté de rapprocher de cette épreuve et le [168] Sermon pour le jour des morts, *Sancta et salubris*[10], prêché à S. Séverin, peut-être ce 2 novembre 1404, et la belle [169] *Complainte des âmes du Purgatoire*[11] qui le suit dans certains manuscrits.

Mais bientôt les affaires du royaume et de l'Église vont réclamer à nouveau son attention. Boniface IX, le pape de Rome, était mort le 1er octobre ; le 17 un successeur lui est donné. Innocent VII. Le pape d'Avignon qui avait entamé des pourparlers avec Boniface les reprend avec celui-ci. Après leur échec, il s'engage dans la voie de fait ; et de Nice,

(1) I, 427.
(2) Cf. Vansteenberghe, *Le Doctrinal de Gerson à la cathédrale de Thérouanne.*
(3) III, 697-8. Éd. fr. Vansteenberghe, *Rev. Sc. Rel.* (1936), 68 s.
(4) II, 538-541.
(5) IV, 571-582.
(6) Cf. IV, 386.
(7) Jadart, *Jean de Gerson*, p. 110.
(8) II, 275-6, mentionne [150].
(9) III, 762.
(10) III, 1551-58.
(11) III, 703-705.

puis de Gênes (mai 1405) marche sur Rome. La peste l'obligera cependant à revenir à Marseille.

En France, les dépenses folles des princes, les tailles nouvelles qu'ils lèvent (5 mars **1405**) indisposent le peuple ; l'hostilité entre Bourgogne et Orléans va croissant ; les deux partis s'arment. Les Bourguignons ramèneront le Dauphin à Paris (25 août) et jusqu'à la réconciliation du 16 octobre on craindra le pire.

En cette année Gerson est l'objet d'une plainte déposée par Me Jean le Dorée à propos d'examens ès-arts auxquels le chancelier aurait mis empêchement. Le Parlement en est saisi les 3-10 août 1405[1].

En mai, il a pu entendre les réquisitoires vigoureux prononcés par l'Augustin Jacques le Grand contre la reine et le duc d'Orléans. Du 15 juillet au 15 août il est absent de Paris. On le voit le 16 juillet à Bruges où il doit répondre aux critiques et parer aux manœuvres de Robert Bourgois.

Il est de retour à Paris quand la délégation de l'Université est éconduite, à Melun, par le duc d'Orléans (septembre 1405). C'est après la réconciliation des princes que, le samedi 7 novembre il prononce au Louvre, devant le roi de Navarre et les ducs, son discours [170] *Vivat rex*[2].

A ce moment, depuis le 21 novembre, l'Université suspend ses cours, et les sermons d'Avent, en protestation contre les collectes ordonnées par le pape Benoît XIII. La grève se prolonge jusqu'à Noël.

L'hostilité au pape va croissant ; et l'on songe à une nouvelle soustraction d'obédience. De violents discours de Jean Petit (17 mai), de Pierre Plaoul (7 juin) vont dans ce sens. En juillet, l'Épître des Toulousains (celle de 1402) est déférée au Parlement. Et le 11 septembre, Gerson assistera à la délibération par laquelle celui-ci abolira les annates et les décimes de Benoît.

Il se peut qu'à cette année **1406**, sinon à l'année précédente déjà appartiennent divers écrits se rapportant au ministère de la direction qu'il exerce auprès des enfants, et de la confession : conseils donnés aux maîtres : le [171] *Dialogus cordis, conscientiae, rationis et quinque sensuum* : De toute humaine créature[3] ; le [172] *Dialogue* : Dame raison ma bonne mère[4] ; le [173] *Doctrina rationis et conscientiae*[5] : Ame, il est temps matière avoir ; et le livret [174] *Puisqu'en paix suis*[6]. Conseils donnés aux confesseurs : [175] *De arte audiendi confessiones*[7] et l'apologie de sa propre conduite : [176] *De parvulis trahendis ad Christum*[8].

(1) Cf. Denifle, *Chart. Univ. Par.*, IV, p. 134-5.
(2) IV, 583-621.
(3) IV, 830-833. Éd. fr. P. Glorieux, *Mélanges Sc. Rel.*, 1950, p. 219-224.
(4) IV, 833-834. Éd. fr., *ibid.*, p. 225-7.
(5) *Ibid.*, p. 228-232.
(6) *Ibid.*, p. 233-236.
(7) II, 446-453 (déjà copié en 1406 : ms. Liége Univ. 325).
(8) III, 277-291, mentionne [149].

En avril, le samedi 3, veille de la Passion, il avait en qualité de chancelier présidé les cérémonies pour la licence en médecine et prononcé son [177] *Oratio pro licentiandis in medicina*[1] ; de même quelques semaines plus tard, au temps pascal, la [178] *Collatio pro licentiandis in decretis*[2].

On le retrouve en octobre, le 6, mandaté par le chapitre pour plaider auprès du roi la cause de l'Hôtel-Dieu. C'est le thème du discours [179] *Miserere mei*[3] qui dut être prononcé le 7 ou le 8.

Vers la même époque surgit le conflit qui va mettre aux prises pendant plus de quatre ans (16 octobre 1406-juillet 1410) le chapitre de Notre-Dame et les moines de Saint-Denys, au sujet du chef de S. Denys. A la procession du 7 novembre, pour la paix entre les ducs, Gerson prêche à Sainte-Catherine et défend l'authenticité de la relique conservée à Notre-Dame.

Quelques jours plus tôt, le 2 novembre, il avait dans son sermon [180] *Memento finis*[4], prêché devant le roi, fait allusion au concile de Paris sur le point de s'ouvrir. Convoqué d'abord pour la Toussaint et retardé jusqu'au 18 novembre, il devait remettre en question l'obédience restituée à Benoît XIII. Gerson y assista, mais n'y prit pas la parole. On a pourtant de lui deux écrits [181] *Acta quaedam de schismate tollendo*[5], et [182] *Disputatio de schismate tollendo*[6], composés en novembre, dans l'intervalle qui s'écoula entre la mort d'Innocent VII (6 novembre 1406) et la nouvelle de l'élection de Grégoire XII (30 novembre). Les débats violents à l'assemblée, aboutirent le 4 janvier **1407** au refus d'obédience au temporel.

Grégoire ayant proposé à Benoît XIII une mutuelle cession, les esprits se mirent à l'espérance. Le sermon [183] prononcé à cette occasion[7] le 26 janvier par Gerson, la nouvelle assemblée du clergé le 21, pour la paix, trahissent ces dispositions. Les pourparlers commencèrent entre les papes ; l'envoi d'une ambassade dont Gerson ferait partie, avec Pierre d'Ailly, Pierre Plaoul, Guillaume Fillastre, Pierre Cauchon fut décidée par le roi (18 février; 13 mars). Le 18 mars, dans son sermon [184] *Vade in pace*[8], sur l'union de l'Église, Gerson est toujours à l'espérance.

Il part bientôt pour plus d'un an (18 avril 1407-7 mai 1408). Est-ce alors qu'il passa à Auxerre et vit Agnès d'Auxerre[9] ? Il est le 30 avril à Villeneuve-les-Avignon, le 9 mai à Marseille où se trouve le pape Benoît XIII. L'ambassade obtient audience le 17 ; mais le pape se dérobe

(1) IV, 712-717.
(2) IV, 695-703, cité dans [190].
(3) IV, 681-686.
(4) III, 1567-73.
(5) II, 76-77.
(6) II, 78-82.
(7) Pas de ms. connu.
(8) IV, 565-571, en fr.
(9) Cf. III, 814.

Le 21 Gerson est à Aix. Avec une partie des ambassadeurs il continue la route vers Grégoire XII, par Gênes (début de juin), Lucques, Florence, Viterbe (1er juillet) et Rome (5 juillet). Là aussi le pape hésite, se dérobe. Les audiences (du 18 et du 28 juillet) n'obtiennent rien ; et les ambassadeurs reprennent la route du retour. Dès le 21 août Gerson est à Gênes où il demeurera jusqu'au 26 janvier suivant. Il écrit de là, avec Pierre d'Ailly le 15 septembre 1407, une [185] *Lettre à Grégoire XII*[1].

Il y compose également le [186] *De theologia mystica practica*[2], en septembre-novembre 1407. Sans doute aussi écrit-il alors pour ses sœurs le [187] *Dialogue spirituel*[3] (à moins qu'il ne l'ait fait à Rome ou un peu plus tôt encore au cours de son voyage).

Pendant ce temps les deux papes se rapprochent sans pourtant se rencontrer. Le 24 septembre Benoît XIII est à Savone, mais Grégoire fait défaut. Du 23 au 31 décembre Benoît sera à Gênes, puis à Pietra Santa, à Lucques. Le 26 janvier **1408** Gerson avec d'Ailly et les autres ambassadeurs quittent Gênes et regagnent la France. L'Université de Paris a déjà déclaré les deux pontifes schismatiques. L'on s'achemine vers la soustraction d'obédience, et même l'idée d'un Concile général. Le 18 janvier Charles VI abolit les taxes apostoliques.

Quand Gerson rentre à Paris au début de février 1408, la situation politique est des plus tendues. Le duc d'Orléans a été assassiné le 23 novembre par le duc de Bourgogne qui s'est enfui. Mais il s'est ressaisi, et on le verra revenir le 28 février. Le 8 mars, dans la maison du roi, en Saint-Paul, Jean Petit présentera l'apologie de Jean sans Peur.

Gerson publie (février-mars 1408) toute sa *Theologia mystica*, désormais achevée avec ses deux parties, spéculative et pratique. Il obtient par une bulle de Benoît XIII, du 19 février, à titre personnel et non en tant que chancelier, la cure de Saint-Jean-en-Grève, devenue libre par le décès de Garnier Guérout. Il en prend possession le 29 mars ; mais les protestations de l'abbé du Bec feront mettre sous séquestre les droits et revenus de la cure.

A cette époque, sinon même plus tôt, appartiennent sans doute son [188] *Super moderatione casuum reservandorum*[4], adressé peut-être à Pierre d'Ailly. De même la lettre [189] *Dum placuit*[5] qu'il écrit à son frère Nicolas, au sujet de l'autre frère, Jean, entré lui aussi chez les Célestins et près de faire profession, au monastère de Limay près de Mantes (au diocèse de Rouen). Il avait été auparavant, avec Pierre d'Ailly, peut-être au retour d'Italie, rendre visite à Nicolas en son monastère de Villeneuve.

(1) Inéd. Vat. lat. 4192, f° 29 v.
(2) III, 399-422 ; cité dans [206] [410].
(3) III, 802-829, mentionne [62] [66] [68] [72].
(4) II, 415-417, cité dans [192].
(5) III, 741-743.

Avec le temps pascal revinrent les promotions à la licence et la [190] *Collatio pro licentiandis in Decretis*[1] qu'il prononça à cette occasion.

La fin du mois d'avril le voit à Reims, au synode convoqué là par Guy de Roye. C'est lui qui donne le [191] Sermon *Bonus Pastor*[2], le dimanche 29 avril. Il le fait suivre, le lendemain, de son traité [192] *De visitatione praelatorum et de cura curatorum*[3].

A son retour à Paris, il trouve l'Université en grève, les leçons et sermons suspendus, en protestation contre le geste du prévôt Guillaume de Tignonville qui a fait exécuter deux étudiants homicides. Gerson exprime devant le roi, dans son [193] Discours *Diligite justitiam*[4], les plaintes de l'Université (avant le 4 mai).

Tandis que, à Lucques, Grégoire XII brise avec ses cardinaux (4 mai), la campagne pour la soustraction d'obédience, ou même la neutralité, continue et aboutit finalement dans la grande séance du 21 mai à Paris. Pierre d'Ailly, Guy de Roye, Nicolas Clémanges sont suspects et se cachent. Gerson n'est pas inquiété. Il demeurera à Paris durant que se décide (juillet), et se prépare, puis se tient (mars 1409) le concile de Pise.

C'est à cette époque (1408) qu'appartient peut-être sa [194] lettre à Jean Morel, *Judicium de vita sanctae Erminae*[5]. Il avait rencontré à Reims, en avril probablement, le prieur de l'abbaye de Saint-Denys de Reims, jadis confesseur d'Ermine, désireux de publier cette vie. Un peu plus tard, au cours du second semestre, c'est [195] l'*Epistola IIa ad Bartholomeum*[6], par laquelle Gerson revient sur le problème du *De ornatu* de Ruysbroeck et réplique à l'Epistola responsalis de Jean de Schoonhoven. Dans un autre ordre d'idées, voisin des décisions prises au synode de Reims, le Mémoire [196] *Rememoratio agendorum per praelatum durante substractione*[7].

Bientôt se tiennent à Paris les assises, aux discussions souvent âpres, du cinquième Concile de l'Église de France (1er août-6 novembre), avec l'hostilité manifestée au pape d'Avignon, mais aussi à Pierre d'Ailly (qui s'y rend néanmoins entre le 21 septembre et le 11 octobre).

Les discussions, moins graves, sur le chef de S. Denys, continuent. La lettre de Gerson [197] *Stimulaverunt fateor*[8], à l'abbé de Saint-Denys à ce sujet est du 8 octobre. Il préparait alors un [198] sermon pour la fête de S. Denys[9].

(1) IV, 703-711, mentionne [178] ; cité dans [233].
(2) II, 542-558.
(3) II, 558-565, mentionne [188].
(4) IV, 642-654.
(5) I, 83-86.
(6) I, 78-82 ; A. Combes, *Essai sur la critique...*, I, 790-804.
(7) II, 106-110.
(8) IV, 721-722.
(9) Pas de ms. connu ; mentionné dans [197].

D'autres sujets d'inquiétude viennent de la lutte entre les maisons d'Orléans et de Bourgogne et de la guerre civile qu'on redoute. Le 4 novembre, au nom de l'Université, Gerson prononce son [199] Discours au roi : *Veniat pax*[1] en faveur de la réconciliation. Le 18 novembre Jean sans Peur entre à Paris, abandonné par la cour et les ducs ; c'est le 9 mars seulement qu'il concluera un accord avec le roi.

Le 2 janvier **1409** Gerson assiste à la déclaration de la Faculté de théologie, concernant le Frère Mineur Jean Gorrel et les thèses qu'il a soutenues à ses vespéries au sujet des pouvoirs des curés et des Mendiants quant au sacrement de pénitence[2].

Dans le sens du Concile de Pise, qui est convoqué, il jette par écrit son [200] *Canevas*, aide-mémoire[3] pour défendre cette convocation ; il harangue dans sa [201] *Propositio facta coram anglicis*[4] le 29 janvier, l'ambassade anglaise à son passage à Paris. Le même jour il entreprend le [202] *De unitate ecclesiastica*[5], auquel il joindra les [203] *Considerationes quatuor*[6] qui le confirment. Il écrit encore ses [204] *Propositiones ad schisma per viam Concilii generalis terminandum*[7] dans la ligne des « Propositiones probabiles » rédigées par Pierre d'Ailly en ce mois de janvier à Aix et Tarascon.

C'est le 25 mars que s'ouvre le Concile à Pise. Gerson n'y assiste pas ; ses devoirs de chancelier, de professeur, de curé le retiennent à Paris.

Le 27 mars, comparaissant en personne au Parlement, il est mis en possession définitive de sa cure de Saint-Jean-de-Grève. Le 1er avril, au chapitre de Notre-Dame, il donne lecture de son [205] *Mémoire sur l'affaire du Chef de S. Denys*[8].

Vers ce même temps, il compose le [206] *De passionibus animae*[9] ; et avant juin, le [207] *De statibus ecclesiasticis* (y compris le *De duplici statu curatorum et privilegiatorum*)[10].

Il a continué ses leçons ordinaires sur l'Évangile de S. Marc. Une leçon, la 12e, subsiste qui fut donnée entre le 15 juin et le 8 juillet : [208] *De auferibilitate sponsi ab Ecclesia*[11], qui sera reprise plus tard, avec quelques additions, au Concile de Constance.

A ce moment, à Pise, la soustraction d'obédience a été décidée (17 mai), la déposition des deux papes prononcée (5 juin) et Alexandre V finalement

(1) IV, 625-642.
(2) Cf. Denifle, *Chart. Univ. Paris.*, IV, p. 162-164.
(3) II, 121-123.
(4) II, 123-130.
(5) II, 113-118.
(6) II, 118-121.
(7) II, 112-113.
(8) Paris, Archiv. nat., L, 465, n° 7. Cf. LL, 110, p. 196.
(9) III, 128-146, cite [186] ; cité dans [321] [408].
(10) II, 529-537, cité dans [208].
(11) II, 209-224, cite [207].

élu (26 juin). Quand la nouvelle en parvint à Paris, Gerson lui adressa son [209] pseudo-sermon pour l'Ascension : *Domine, si in tempore hoc*[1].

C'est en se rendant à ce Concile que Guy de Roye, l'archevêque de Reims avait été tué, aux environs de Gênes, le 8 juin 1409.

Faut-il placer à ce moment, dans le calme un peu rétabli, la lettre [210] *Claro eruditori*[2] adressée à Jean d'Arsonval, précepteur du dauphin Louis (qui mourra le 18 décembre 1415)? Elle atteste la composition, dès avant cette date, de la [211] Poésie sur la *scala mystica*[3]. On serait tenté d'en rapprocher aussi les [212] *Considerationes X contra adulatores principum*[4].

Il faut noter que, du 24 juillet au 20 août, Gerson est absent du chapitre. Il se rend effectivement à Bruges (sa présence y est attestée le 31 juillet et le 5 août) où il doit déjouer les manœuvres qui tendent à l'évincer de son décanat de S. Donatien.

La nouvelle année scolaire 1409-10 va se voir bouleverser bientôt par le Bulle *Regnans in excelsis* qu'Alexandre V avait édictée le 12 octobre en faveur des Mendiants. Toute l'Université va se dresser contre elle, et contre eux. Auparavant cependant on enregistre le sermon [213] *Pax hominibus*[5] prononcé par Gerson, entre le 16 et le 21 décembre, pour la réunion des Grecs à l'Église romaine.

Le dimanche 23 février **1410**, à Notre-Dame, c'est contre la Bulle des Mendiants qu'il prononce son [214] sermon *Quomodo stabit regnum*[6]. Les Frères Mineurs et les Ermites de S. Augustin qui veulent, malgré tout, se prévaloir de la Bulle, se voient exclus de l'Université. Celle-ci porte, le 5 mars, sa censure contre la Bulle[7].

Gerson continue son enseignement. Le texte de S. Marc lui permet d'aborder en sa lectio 13 [215] *An liceat gravato debitis intrare religionem*[8], le cas du chevalier Jean, entré jadis à la Chartreuse. Ce cas va revenir un peu plus tard encore, le 21 et le 28 mai, pour se voir exposer dans un [216] *Mémoire du chancelier*[9] et trancher par une [216'] décision de l'Université[10].

Au temps pascal, il avait présidé aux actes de licence et prononcé sa [217] *Recommendatio licentiandorum in Decretis*[11], pleine d'allusions à la Bulle des Mendiants.

(1) II, 131-141.
(2) III, 226-235, cite [61] [62] [66] [146] [149] [150] [168] [170] [193] [199] [211]. Éd. A. Thomas, *Jean de Gerson et l'éducation des dauphins de France* (Paris, 1930).
(3) Inédit. Paris Nat. fr. 24839, f° 289-290.
(4) IV, 622-625.
(5) II, 141-153. Éd. fr. Galitzin (Paris, 1859) ; cité dans [217].
(6) II, 431-442.
(7) Cf. Denifle, *Chart. Univ. Par.*, IV, p. 174-178.
(8) II, 730-734.
(9) II, 734-736.
(10) II, 736-739.
(11) IV, 686-695, renvoie à [213] ; cité dans [233].

Peu après, le 6 mai, mourut Alexandre V. Son successeur Jean XXIII fut élu le 23 mai. Une Bulle de lui, en date du 27 juin, interprète la Bulle « Regnans in excelsis ». Au mois suivant, le 24 juillet, Gerson se vit confirmer par lui et dans son décanat de Bruges et dans sa cure de Paris.

C'est de cette année que date sa consultation [218] *De forma absolutionis sacramentalis*[1], adressée à son frère le Célestin, Nicolas sans doute, où malgré la menace de la guerre civile, Gerson dit sa volonté de demeurer à Paris. La menace va être écartée pour quelque temps encore par le nouvel accord conclu le 2 novembre entre le duc de Bourgogne et le roi.

Au début de l'année scolaire Gerson tombe malade. Il est, pour ce motif, absent au chapitre du 29 octobre 1410 au 2 février **1411**. Durant ce temps l'Université a repoussé à nouveau les bulles d'Alexandre et de Jean XXIII. Elle publie son Avisamentum pour la réforme de l'Église.

Le 15 avril 1411 est édicté par le chapitre de Notre-Dame le règlement des enfants de la maîtrise. Gerson le complète par sa [219] *Doctrina pro pueris Ecclesiae parisiensis*[2], traité d'éducation chrétienne autant que règlement de communauté.

En juillet Pierre d'Ailly et Guillaume Fillastre sont créés cardinaux. Le 15 juillet Jean Petit meurt à Hesdin. En juillet encore la situation politique s'assombrit en France : Bourgogne lance son défi à Orléans ; les Bourguignons se rendent maîtres de Paris. On est en guerre civile. Paris est sous la domination des bouchers. La reine se retire à Melun (juin-septembre). Gerson s'est élevé hautement contre les prodigalités de la cour.

Le 21 juillet, Sigismond a été élu à la tête de l'Empire. Il va s'employer de toutes ses forces à mettre fin au schisme et à promouvoir en ce but un concile général de toutes les obédiences. En attendant, conformément à la décision prise à Pise, Jean XXIII va réunir un concile à Rome pour promouvoir la réforme. Des réunions préalables, au nombre desquelles l'assemblée générale du clergé tenue à Paris, en février-mars **1412**, entendent s'y préparer. Gerson y avait été delégué, le 8 janvier, pour y représenter le chapitre.

Malgré les inquiétudes et les troubles, il a continué ses leçons ordinaires. Il reste de cette année sa leçon 14 in Marcum [220] *De desiderio et fuga episcopatus*[3]. De cette année également, sinon même plus tôt, datent ses deux traités [221] *De preparatione ad missam post pollutionem nocturnam*[4], et à sa suite, le [222] *De pollutione diurna* ou *De cognitione castitatis*[5], composés plus particulièrement à l'intention des prêtres et des religieux.

(1) II, 406-411. Le ms. de Trêves 780 donne la date de 1410.
(2) IV, 717-721.
(3) II, 565-570.
(4) III, 323-334, cité dans [222] [321] [324].
(5) III, 335-345, cite [70] [221]. Il est daté de 1412 dans Reims 564, f° 1, 2.

Il suit les détails de la lutte entre les princes ; l'expédition menée par Jean sans Peur contre le duc de Berry à Bourges (5 mai 1412) ; il s'associe aux multiples processions des Parisiens, de l'Université, pour la paix, presque tous les jours de juin ; il se réjouit de la paix d'Auxerre (juillet 1412). Peut-être est-ce au cours de cette année que, de Langres, Nicolas de Clémanges lui dédie son « Contra praelatos simoniacos ».

Le concile de Rome ne s'ouvrit qu'à la fin de 1412 ou au début de **1413** ; puis, le 3 mars, fut prorogé jusqu'en décembre. Dans les mois suivants Ladislas marche sur Rome et s'en empare ; le pape s'enfuit.

A Paris l'année scolaire 1412-1413 s'est ouverte normalement. Le 11 mars 1413 Gerson adresse aux Chartreux de Bâle sa Lettre [223] *Delate sunt mihi*[1] sur les thèses de Jacques de Bingen.

Mais les événements tournent au tragique. Le 28 avril éclate la révolution cabochienne ; avec une nouvelle explosion le 22 mai ; et l'ordonnance cabochienne (26 et 27 mai). La terreur dure trois mois ; provoquant en réaction la paix de Pontoise (26 juillet), l'expulsion des bouchers, la fuite de Jean sans Peur, la rentrée des ducs et du roi de Sicile à Paris (31 août). La maison de Gerson a été pillée ; lui-même s'est réfugié sous les hautes voûtes de Notre-Dame ; aux registres du chapitre il est porté comme étant « in ecclesia » le 28 avril, les 10, 12, 15, 17 et 19 mai ; et le 27 juin le chapitre l'autorise à établir sa demeure provisoire « in ecclesia parisiensi ».

Le calme revint enfin, et la paix fut conclue entre les ducs. A l'assemblée du samedi 12 août à Saint-Bernard et à la procession qui eut lieu à Saint-Martin-des-Champs, c'est Gerson qui prononça le sermon sur le thème [224] *In pace in idipsum*[2].

Il adresse vers cette même date à toutes les Églises son [225] *Épitre sur le culte de saint Joseph*[3] (17 août 1413). Il avait auparavant composé déjà son [226] *Office pour la fête de saint Joseph*[4], qu'il présente en son Épître. Il écrit encore, le 26 septembre, à Sainte Église, son [227] *Exhortation générale pour la feste de la Desponsation Nostre Dame*[5].

Il s'engage peu après dans la lutte violente qu'il va mener pendant près de cinq ans contre les thèses de Jean Petit, l'apologiste du tyrannicide, le défenseur de Jean sans Peur, dans l'affaire du meurtre du duc d'Orléans (23 novembre 1407). En septembre 1413 il défère cette doctrine au jugement de l'évêque de Paris et des maîtres en théologie. Le 4 septembre, député par l'Université, il fait au roi un [228] Discours *Rex in sempiternum vive*[6], condamnant neuf assertions de Jean Petit. Le surlen-

(1) Éd. Vansteenberghe, *Rev. Sc. Rel.*, avril 1933.
(2) Pas de manuscrit connu.
(3) IV, 732-736, mentionne [226] ; cité dans [237] [303].
(4) IV, 736-742, cité dans [303].
(5) Inédit. Paris, Nat. fr. 24841, f° 234-9.
(6) V. 54 ; IV, 657-677, en fr. Cf. Denifle, *Chart. Univ. Par.*, IV, n. 1988.

demain l'Université approuve et confirme son rapport et sa sentence[1].

Le 15 novembre, au chapitre de Notre-Dame, Gerson lit, en son nom personnel, une [229] *Protestation à l'occasion de la lettre royale*[2] du 5 septembre, relative aux bannissements et excommunications prononcés par les Bourguignons.

Poursuivant sa campagne pour le culte de saint Joseph, il adresse le 23 novembre son [230] *Exhortation au duc de Berry*[3] pour solenniser cette fête.

Le 30 novembre se tient la première session du procès intenté contre les thèses de Jean Petit ; Gerson y assiste et y donne le premier son jugement ; les sessions suivantes auront lieu les 4 et 19 décembre ; on y recueillera le jugement motivé de 79 maîtres, dont à nouveau la délibération de Gerson avec son [231] *Memorandum*[4], en date du 4 octobre où il renforce ses positions, et diverses précisions et additions. A la cinquième session, le 12 février 1414 il comparaîtra encore et donnera à nouveau sa [232] *Sentence*[5]. C'est le 13 février que fut rendu le jugement de condamnation.

Pendant de temps, le 9 décembre 1413, était lancée la bulle de convocation pour le nouveau Concile Général de Constance.

Les cours continuent normalement. Gerson commente encore l'Évangile de saint Marc. A cette année scolaire, au second semestre sans doute (mars-juin **1414**) appartient sa leçon 15 [233] *De sensu litterali Sacrae Scripturae et de causis errantium*[6].

Les intrigues à ce moment se nouent entre Bourgogne et Angleterre ; la convention de Leicester est du 23 mai. Le 27 mai Gerson adresse à Conrad, l'archevêque de Prague sa [234] lettre *Gratiam et pacem*[7]. Le 24 septembre il lui écrira à nouveau une [235] *lettre d'envoi*[8] *des* [236] *articles contre Jean Hus*[9].

On le voit intervenir à deux reprises, en juillet puis le 13 septembre, pour régler la réduction des obits des Célestins de Paris et de Sens[10].

Après le décret du Cardinal Alamannus, de Pise, instituant (29 juillet 1414) pour les provinces de Reims, Sens et Rouen la solennité d'une fête de saint Joseph, Gerson publie ses [237] *Considérations sur saint Joseph*[11] (dont la conclusion répond à certains vœux émis par le chapitre de Notre-Dame le 16 juillet de cette année).

(1) Denifle, IV, n. 1990.
(2) Archiv. nat., LL, 110, p. 237.
(3) IV, 729-731.
(4) V, 97-99 ; 100-103-(121) ; IV, 677-681.
(5) V, 294-5.
(6) I, 1-7 ; mentionne [190] [217].
(7) Éd. Palacky, *Documenta Mag. Johannis Hus vitam... illustrantia* (Prague, 1869), p. 523-6.
(8) Palacky, *Documenta*, p. 527 s.
(9) *Ibid.*, p. 185-188.
(10) Molinier, *Obituaires de la province de Sens*, I, p. 722 ; 913-16.
(11) III, 842-864-868 ; mentionne [225].

Le 22 octobre il se voit désigner par ce même chapitre pour le représenter à l'assemblée des prélats qui doit se tenir au palais royal. En suite de quoi sans doute, il prononce le 4 décembre, dans la salle basse du palais Saint-Paul, devant le roi, les seigneurs et les prélats son discours [238] *Ecce rex*[1] sur la paix, où est reprise l'affaire de Jean Petit et du duc d'Orléans.

Le 5 janvier **1415**, au service solennel célébré à Notre-Dame pour ce même duc d'Orléans, c'est Gerson encore qui fut chargé de donner le [239] *Discours* de circonstance[2].

Le mardi suivant, 8 janvier, à la réunion du chapitre, le chancelier déclara son intention de n'aller à Constance ni au nom de l'Université, ni pour la province de Sens. Le Concile était ouvert depuis deux mois déjà (16 novembre). Pierre d'Ailly s'y trouvait (17 novembre). Gerson allait à son tour y partir, délégué par le roi, l'Université et la province de Sens.

Il quitta Paris, entre le 23 et le 28 janvier 1415. Il n'y devait plus jamais revenir.

A ce long séjour à Paris, mais plus particulièrement aux quinze années qui suivirent son retour de Bruges (1400-1415) doivent être rapportés encore un certain nombre d'écrits, dont on ne peut fixer la date avec la dernière certitude, mais qui appartiennent à cette partie de sa carrière.

C'est ainsi que l'on a de lui toute une série de Questions disputées, de consultations ou de cas de conscience : telles les [240] *Quaestiones tres circa poenitentiam*[3] ; la [241] *Quaestio de detractione*[4] que les éditions leur ont adjointe ; et dont il faut rapprocher le petit traité [242] *Pour qu'on réfrène sa langue*[5], adressé peut-être au supérieur de Nicolas ; les [243] *Quaestiones 46 cum suis responsionibus*[6], consultations destinées peut-être à son frère Jean, le Célestin de Limay (près de Mantes) plus tard prieur de Lyon ; une autre [244] : *Si quis aliqua oblivione*[7] ; une autre encore [245] *Utram ad ejiciendum daemones*[8] ; une autre enfin constituant le [246] *De consiliis evangelicis et statu perfectionis*[9]. Tels aussi les cas de conscience [247] *Sur une irrégularité contractée* : quidam habens cultellum[10] ; sur [248] *la correction des lettres apostoliques*[11].

Il y a ensuite des traités ou des notes sur des matières de théologie ou

(1) V. 333-338.
(2) Pas de manuscrits connus.
(3) II, 468-470.
(4) II, 463-467.
(5) III, 161-164. Cf. plus haut [92'].
(6) II, 471-479.
(7) Inédit : Avignon, 331.
(8) Inédit : Berlin, 534, f° 273.
(9) II, 669-681 ; un peu douteux cependant.
(10) II, 417-420.
(11) II, 420-421.

de pastorale : le [249] *De modo excommunicationum et irregularitatum*[1] avec le [250] *De injunctione poenitentiae*[2] qui lui fait suite ; les [251] *Regulae morales*[3] ; [252] *De quatuor virtutibus cardinalibus*[4] ; [253] *De passionibus animae*[5] ; [254] *Enumeratio peccatorum ab Alberto posita*[6] ; [255] *De signis bonis et malis*[7] ; [256] *De cordis induratione*[8] ; [257] *De primis motibus*[9]. Un traité d'ailleurs incomplet, [258] *De oratione*[10], adressé à son frère (peut-être Jean le Bénédictin) ; le [259] *De zelo et et fervore noviliatus*[11], fragment de lettre à ce qu'ils emble. Des [260] *Considerationes adversus blasphemiae crimen*[12] ; [261] *De peccato veniali duplici*[13] ; [262] *De correptione proximi*, suivi du *De contumelia et convitio* ; de *peccato mortali*[14] ; [263] *De forma absolvendi a peccatis*[15]. Puis deux traités qui, sous forme impersonnelle, redisent ses idées et sa méthode de direction : [264] *De remediis contra recidivium peccati*[16], et [265] *De confessione mollitiei*[17] ; un [266] *Memorandum*[18] sur la pénitence, les interrogations, etc.

A mentionner encore le [267] *De regimine cuiusdam inclusi in Monte Valeriani*[19], lettre de direction et règlement de vie adressés au solitaire Antoine ; le [268] *Contra impugnantes ordinem Carthusiensium*[20] qui fit peut-être partie d'une de ses leçons ordinaires ; son [269] *Expositio super Dimitte nobis*[21].

Dans un ordre un peu différent on trouve une [270] *Prose pour la Circoncision*[22] ; une pièce [271] *Quomodo puer Jesus concipitur.. balneatur*[23] ; des sermons, l'un [272] pour le jour de Pâques ; *Si consurrexistis cum Christo*[24], un autre [273] pour le 2e dimanche après Pâques : *Eratis sicut oves*[25].

(1) II, 403-405.
(2) II, 405.
(3) III, 77-106.
(4) III, 113-122.
(5) III, 123-125, cité dans [426].
(6) III, 125-128.
(7) III, 157-161.
(8) III, 275.
(9) II, 483-4.
(10) III, 263-9.
(11) II, 772.
(12) IV, 684-6.
(13) II, 479-480.
(14) II, 480-481.
(15) II, 482-483.
(16) II, 457-459.
(17) II, 453-455, mentionne [264].
(18) II, 456.
(19) II, 773-775.
(20) II, 711-714.
(21) III, 694.
(22) III, 979.
(23) III, 685-687.
(24) III, 1222-25.
(25) III, 1214-22 (peut-être serait-il de Robert Ciboule).

Enfin des pièces de vers [274] *Speculum bonae vitae*[1], [275] *Carmen de voluntaria paupertate*[2], [276] *De purificatione sensuum interiorum*[3].

Quand le 21 février Gerson arriva à Constance avec les onze docteurs députés par l'Université de Paris (après être passé peut-être par Reims et Gerson) l'empereur Sigismond, le pape Jean XXIII s'y trouvaient déjà. La première session s'était tenue le 16 novembre ; le mode de votation, par nations, clercs et laïques, avait été réglée. Jean XXIII sous le coup de dénonciations avait promis sa renonciation.

Le 2 mars Gerson put assister à la 2e Session. On a de lui à ce propos un [277] *Articulus pro secunda sessione*[4]. Le 20 mars le pape s'enfuyait et se réfugiait à Schaffouse. Le samedi 23 mars, veille des Rameaux Gerson prononça son premier [278] Sermon de Constance : *Ambulate dum lucem habetis*[5].

De ce moment peut-être date son [279] *Tractatus de congregatione generali ecclesiae sine consensu papae*[6]. Il reprend aussi avec quelques modifications, vers le 20 avril, son [280] *De auferibilitate sponsi ab Ecclesia*[7], augmenté d'autres extraits encore.

Aux sessions du 30 mars et du 6 avril sont rédigés et approuvés les quatre articles établissant la primauté du Concile. Dès lors s'engage la procédure pour la déposition de Jean XXIII, qui devait aboutir le 29 mai.

Mais entre temps, à la 5e session (6 avril) est entrepris l'examen des doctrines de Jean Hus qui, avec ses interrogatoires, devait durer cinq semaines. Gerson reprit, semble-t-il, à ce propos en les commentant les [281] 20 articles[8] précédemment condamnés à Paris et déjà transmis par lui à l'évêque de Prague.

Le 2e dimanche après Pâques, il donne un nouveau sermon [282] sur la prière : *Obsecro vos*[9], où il remplace Eymeric aphone.

Un peu plus tard c'est, le 4 mai 1415, à la 8e session, la condamnation de Wiclef et de ses écrits. Après la déposition de Jean XXIII (29 mai), on eut le 4 juillet la renonciation de Grégoire XII. A la session suivante, (6 juillet) la condamnation et l'exécution de Jean Hus. L'empereur se met alors en route pour conférer avec Benoît XIII. A cette occasion Gerson prononce au cours de la procession alors célébrée (le 21 juillet) son [283] Sermon : *Prosperum iter faciat nobis*[10].

Mais déjà s'était engagée autour des thèses de Jean Petit l'action qui

(1) III, 688-691.
(2) III, 207-208.
(3) III, 428.
(4) Inédit. Munich Clm. 5596, f° 5.
(5) II, 201-209 ; it. 271-2 (les 12 propositions).
(6) Inédit. Munich Clm. 18390, f° 121 ; Paris Nat. lat. 17489, f° 44v ; Wolfenbüttel.
(7) II, 209-224.
(8) Cf. Munich Clm. 5596, f°s 1-2.
(9) III, 269-275.
(10) II, 273-280.

allait opposer, pendant toute la durée du Concile, la délégation universitaire présidée par Gerson à celle du duc de Bourgogne. L'affaire fut en effet déférée formellement au Concile par Gerson le 7 juin en sa [284] *Delatio novem assertionum Johannis Parvi*[1]. Une première condamnation fut portée, le 16 juillet, sans toutefois que Jean Petit y fût nommé. Elle ne pouvait suffire. Gerson insistera par sa [285] *Reprobatio novem assertionum*[2] et les documents qu'il y joint ; puis, le 20 août, par ses deux [286] *Instances*[3].

Entre temps il compose au sujet de la doctrine de sainte Brigitte (canonisée le 2 février) et des canonisations pendantes de trois autres Suédois, son [287] *De probatione spirituum*[4], en date du 3 août 1415.

Les discussions reprennent autour de Jean Petit. On a alors, en octobre la [288] *Nouvelle position* de Gerson : Voluimus[5] ; puis, le jeudi 17 octobre le [289] Sermon *Aestimo me beatum*[6], sur les erreurs de Jean Petit ; un autre [290] Discours, *Oportet haereses esse*[7], sur le même sujet ; puis, le 29 octobre son traité [291] *De protestatione circa materiam fidei*[8], (avec les Considerationes 12 de pertinacia), où il vise surtout l'évêque d'Arras et ses protestations d'orthodoxie. Son livre [292] *De Simonia*[9] date également de cette même époque.

De loin il doit suivre les affaires de France : les menaces de guerre ; l'invasion anglaise au mois d'août ; le désastre d'Azincourt le 25 octobre. Le 18 décembre ce sera la mort du dauphin Louis remplacé par son frère Jean.

Son action continue à Constance. Contre les attaques personnelles du franciscain Jean Rocca qui avait dénoncé le 21 octobre 25 propositions extraites des ouvrages de Gerson, celui-ci répond par sa [293] *Summaria responsio*[10]. Répliques, réfutations, se succèdent, dont une [294] *Cedula*[11] du 3 décembre 1415. La commission conciliaire finit cependant par déclarer (15 janvier **1416**) la sentence de Paris nulle et non avenue. Appel est interjeté par Simon de Theramo le 18 février, et par Gerson dans son [295] *Appellatio*[12] du 19 mars. L'affaire vint en la congrégation générale du 5 mai où Gerson présenta sa thèse dans le [296] Discours : *Deus qui glorificatur in concilio sanctorum*[13]. Pierre Cauchon alors vidame de l'église

(1) V, 353-7.
(2) V, 364-371.
(3) V, 380-2.
(4) I, 37-43.
(5) V, 405-413.
(6) II, 330-337.
(7) II, 338-349.
(8) I, 28-37.
(9) II, 645-651 ; cité dans [324].
(10) V. 445-450.
(11) V, 485.
(12) V. 519-521.
(13) II, 319-329.

de Reims est du nombre des défenseurs du duc de Bourgogne et de Jean Petit. Gerson présenta ensuite au Concile diverses pièces écrites : [297] *Sex conclusiones theologicae contra propositionem cujusdam J. Parvi*[1] ; [298] *Octo regulae super stylo theologico tenendo in condemnatione errorum*[2]; une [299] *Brevis schedula*[3] demandant l'examen des rapports présentés par les ordres mendiants ; et une lettre du roi à propos de l'affaire Petit.

A ce même moment l'empereur Sigismond est à Paris où il propose sa médiation entre la France et l'Angleterre. Il proteste lui aussi contre la décision du 15 janvier. Plus tard, le 15 août, il se rangera du côté de l'Angleterre.

Le 23 mai amène, à la 28e session du Concile, la condamnation et la mort de Jérôme de Prague.

Le 7 juin, jour de la Pentecôte, Gerson donne son [300] Sermon : *Spiritus Domini*[4]. De ce même mois datent ses [301] *Conclusiones de jure episcoporum in definiendis quaestionibus fidei*[5] ; et des mois suivants peut-être ses [302] Remarques *ad reformationem contra simoniacos*[6]. On parle de réforme ; on dénonce des abus ; mais rien ne progresse. Le 7 septembre Gerson envoie à Dominique Petit sa [303] lettre *Memini ut opinor*[7], relative à S. Joseph. Il donne le lendemain, pour la Nativité de la sainte Vierge le sermon [304] *Jacob autem genuit Joseph*[8] auquel fait suite la [305] *Declaratio compendiosa quae veritates sint credendae de necessitate salutis*[9].

Peu après, le 28 septembre, il adresse à son frère Nicolas, Célestin à Lyon, son traité [306] *De oratione et ejus valore*[10]. C'est à lui encore ou à son frère Jean, également Célestin à Lyon, qu'il adressera le 1er janvier 1417 sa [307] lettre *Inclinavit cor meum*[11], où il fait la description du blason qu'il s'est choisi ; et la poésie [308] *Dic precor iste*[12].

C'est vers ce même temps que Pierre d'Ailly publie son De ecclesiastica potestate.

Avec le mois d'octobre qui voit l'entrée de l'Espagne comme cinquième nation au Concile, va s'engager le procès contre Benoît XIII. Gerson, lui, s'efforce de faire reprendre la condamnation de Jean Petit. A cet effet il dépose et une [309] *Réclamation*[13] et une [310] *Nouvelle Note*[14]. Dans le

(1) Inc. : Quia ex patientibus. Cf. II, 329.
(2) Inc. : Super omnia vincit veritas. Cf. II, 329.
(3) Inc. : Attendens christianissimus. Cf. II, 329.
(4) III, 1237-47.
(5) V. 607-617.
(6) II, 651-653.
(7) IV, 731 ; annonce [304], mentionne [225] [226].
(8) III, 1345-59 ; cite [85] ; mentionné dans [303].
(9) I, 22-28 ; mentionné dans [405].
(10) III, 247-262 ; cité dans [368] [410].
(11) I, p. XXXVI.
(12) A la suite.
(13) V. 673.
(14) V. 673-683.

même but il prononcera le 17 janvier **1417** devant le Concile son [311] sermon *Nuptie facte sunt*[1] ; et successivement composera le [312] *Tractatus de nuptiis Christi et Ecclesiae*[2] éclaircissements sur le sermon précédent, et ses [313] *Errores circa praeceptum Non occides*[3], comme suite à ce traité. Il termina également vers le même temps, et le lut au Concile le 6 février 1417, son traité [314] *De potestate ecclesiastica et de origine juris et legum*[4]. A ce même thème se rattachent, mais un peu plus tardifs, son [315] *Dialogus de potestate ligandi et solvendi*[5], et probablement aussi sa [316] *Determinatio de jurisdictione spirituali et temporali*[6].

Pour le procès intenté contre Benoît XIII il écrivit (après le 29 mars) le [317] *Libellus articulorum contra Petrum de Luna*[7].

Quelque temps après c'est à Jean Cadart, semble-t-il, précepteur du nouveau dauphin, Charles VII (son frère Jean était mort le 5 avril 1417) qu'il adresse dans sa lettre [318] *Erunt omnes docibiles Dei*[8] ses conseils sur l'éducation du dauphin.

Le 19 juin il présente à nouveau au Concile une requête du roi pour qu'on poursuive l'affaire de Jean Petit.

Vient ensuite sa correspondance avec Vincent Ferrier, au sujet de la secte des Flagellants : la [319] lettre *Tanta de virtutibus*[9] en date du 21 juin, et le [320] *Tractatus contra sectam flagellantium*[10], du 18 juillet. Il assiste le 16 juillet à la séance où fut prononcée la déposition de Benoît XIII.

Demeuré soucieux des problèmes de vie spirituelle, il composait ses quatre traités [321] *De meditatione cordis*[11] ; [322] *De illuminatione cordis*[12] ; [323] *De simplificatione seu mundificatione cordis*[13] ; et enfin [324] *De directione cordis*[14], terminé le 28 juillet 1417. Il y faut joindre les quelques vers [325] *Vis verum liber cognoscere*[15].

Sur le désir du Concile il écrivit, contre les novateurs de Bohême son [326] *Tractatus contra haeresim de communione laïcorum sub utraque specie*[16] (publié le 20 août 1417).

(1) II, 349-365.
(2) II, 365-379.
(3) II, 380-386.
(4) II, 225-260 ; mentionné dans [315] [362].
(5) II, 397-403 ; mentionne [251].
(6) II, 267-271 ; demeure quelque peu douteux.
(7) II, 293-302.
(8) III, 235-237 ; éd. A. Thomas, *Jean de Gerson et l'éducation des dauphins de France.*
(9) II, 658-9.
(10) II, 660-665.
(11) III, 449-456 ; mentionne [61] [62] [70] [128] [206] [221] ; cité dans [324].
(12) III, 456.
(13) III, 457-467 ; mentionne [62] [78].
(14) III, 468-479 ; cite [221] [292] [321].
(15) III, 467.
(16) I, 457-467.

Le Concile aborda alors les décrets de réforme ; puis l'élection d'un nouveau pape. On aboutit enfin, le 11 novembre, à la nomination de Martin V. Le schisme était terminé.

Le 2 février **1418** Gerson prononça son [327] Sermon : *Suscepimus Deus*[1] pour la Purification de la sainte Vierge, suivi de [328] *Huit conclusions sur le pouvoir des évêques*[2].

Il s'était lié durant le Concile avec les délégués de l'ordre de Windesheim, comme avec les abbés bénédictins de Weingart et de Melk.

Vers ce même temps sont évoquées devant le Concile l'affaire du retour des Grecs, et celle de Falkenberg, réplique en Pologne des thèses soutenues par Jean Petit. Gerson en appela à nouveau dans une [329] *Cédule*[3] pour que fût reprise la condamnation de ce dernier. Il consentit d'ailleurs, le 21 février, à un [330] *Compromis*[4] pour la nomination de deux arbitres en cette cause.

La 43e session du Concile (21 mars) avait édicté les sept décrets de réforme générale. Le 3 avril fut soulevée l'affaire de Mathieu Grabeen. On a à cette date l'avis donné par Gerson dans ses [331] *Propositiones contra conclusiones fr. Matthei Graben*[5]. Le 22 avril 1418 enfin se tint la 45e et dernière session générale, à la fin de laquelle le Concile fut déclaré dissous.

L'appel des Polonais dans l'affaire de Falkenberg et son rejet par le pape qui, dans le consistoire du 10 mai en présence du roi des Romains, le déclara inadmissible, fournit à Gerson l'occasion de son traité [332] *An liceat in causis fidei a Papa appellare*[6]. Et de même les discussions autour des annates, et le refus du Parlement de Paris d'entériner le Concordat, lui firent écrire sa consultation [333] sur l'assertion : *Sententia Pastoris etiam injusta timenda est et tenenda*[7]. Vers ce même temps encore il rédige sa [334] *Resolutio circa materiam excommunicationum et irregularitatum*[8].

Il quitte, ou il a quitté alors Constance (le 6 ou plutôt le 15 mai) accompagné de Jacques de Cerisy, son secrétaire, et d'André qui mourra peu après.

Il parcourut d'abord la Bavière, jusqu'à ce que le duc Albert d'Autriche lui indiquât pour séjour le chateau de Rathenberg, dans le Tyrol. C'est là que lui parvinrent les échos de l'entrée sanglante des Bourguignons à Paris (6 mai 1418), des massacres de juin (où périrent Jean de Montreuil,

(1) II, 281-286.
(2) II, 287-290.
(3) Cf. II, 389 s.
(4) V, 710-713.
(5) I, 467-474.
(6) II, 303-308 ; cité dans [362].
(7) II, 424-426.
(8) II, 422-424.

Gontier Col entre tant d'autres). C'est à cela que font allusion certaines de ses poésies, d'assez peu postérieures sans doute, tel le [335] *Carmen lugubre pro desolatione Universitatis Parisiensis*[1] ; ou le [336] *Carmen de causa canendi*[2], adressé à son frère Jean le Célestin. Peut-être faut-il y joindre son [337] *Carmen pro virtute patientiae*[3] et [338] *Carmen de multiplici martyrio*[4] à Gérard Machet.

Il ne pouvait plus être question dès lors pour lui de rentrer dans la capitale. C'est à Rathenberg qu'il composa ou termina plutôt (17 juillet) la [339] *Josephina*[5], long poème latin en douze livres, avec la prose [340] *Ad Joseph mittitur*[6] ; et le [341] *O veneranda Trinitas*[7] ; qu'il écrivit également le [342] *De consolatione theologiae*[8]. Faut-il en rapprocher l' [343] *Epithalamium mysticum theologi et theologiae*[9], mis dans certains manuscrits en tête des Carmina peregrini ?

Le 10 août, il adresse de Neuenburg sur le Danube une [344] *Lettre à ses deux frères célestins*[10], Nicolas et Jean. Il vient alors de perdre son compagnon de route André.

Il réside ensuite quelque temps à l'abbaye de Moelk, en Bavière, dont il a connu l'abbé à Constance. C'est de là sans doute que date le [345] *Dialogus apologeticus*[11] où Gerson fait l'historique de ses efforts dans la cause de Jean Petit.

L'archiduc Frédéric d'Autriche essaya ensuite de l'attirer comme professeur à l'Université de Vienne. Gerson s'y rendit, mais il n'y resta pas. On a de son séjour dans la capitale son [346] *Carmen in laudem ducis Austriae*[12].

Est-ce là que l'atteignit la nouvelle de la mort de Jean sans Peur, au pont de Montereau ? (10 septembre **1419**). Il se décida à revenir en France, sinon à Paris. Lyon l'attira, où il était sûr de la protection du Dauphin, de l'archevêque Amédée de Talaru, et de l'accueil de son frère Jean, prieur du couvent des Célestins. Il y arriva en novembre.

Presque aussitôt, à la suite de l'« Apologia astronomiae judicialis » de Pierre d'Ailly, il prend position sur ces problèmes par son [347] *Trilogium astrologiae theologizatae*[13], que mentionnera Pierre d'Ailly dans sa lettre

(1) IV, 786.
(2) IV, 785.
(3) IV, 788-9.
(4) IV, 788.
(5) IV, 743-783.
(6) IV, 784-5.
(7) IV, 785.
(8) I, 125-184, mentionné dans [345].
(9) III, 684-5.
(10) J.-B. Gence, *Jean Gerson restitué*, p. 34-36.
(11) II, 386-392, mentionne [342].
(12) IV, 787-788.
(13) I, 189-203 ; cité dans [424].

Postquam, adressée à Gerson en décembre. Il y faut ajouter, semble-t-il, et le [348] *De respectu coelestium siderum*[1] et le traité plus tardif sans doute car sa lettre d'envoi est de mars 1421 [349] *Contra superstitionem Innocentium*[2]. Dans sa lettre Pierre d'Ailly annonçait la prochaine venue du Dauphin à Lyon, et son désir de l'y rencontrer ainsi que Gérard Machet, le confesseur de Charles VII, à qui Gerson venait d'adresser ses quelques vers de consolation [350] *Oro tristitiam repelle saeculi*[3]. C'est le 22 janvier **1420** que le Dauphin fit son entrée dans la ville. Gerson dût certainement le voir. Il reçut de lui 200 livres, comme en font foi des lettres du Régent en date du 25 janvier.

De cette même époque sans doute datent certaines de ses poésies : à Pierre d'Ailly [351] *Petre quem totum*[4] ; [352] à Gérard Machet : *Pars animae Gerarde*[5] ; [353] au même : *Quid Gerarde sit in nobis*[6]. Et c'est au cours de cette année 1420 qu'il composa son [354] *Monotessaron seu unum ex quatuor*[7].

Il semble qu'en cette année 1420 Gerson perdit son frère Nicolas. Il écrit à cette occasion à son frère, le Bénédictin de Reims, son [355] *Epistola consolatoria*[8] : Monice quem mihi dat. Il s'enfonce dans la solitude et le silence, suivant de loin les événements de France : les défaites ; le traité de Troyes (21 mars 1420) ; le mariage d'Henri V et de Catherine de France ; l'entrée d'Henri V à Paris ; le bannissement du Dauphin.

Pourtant les demandes et les consultations vont venir le faire sortir bientôt de son silence.

C'est ainsi qu'à la demande du prieur de la Chartreuse, il écrit en janvier **1421**, le [356] *De contractibus*[9]. Un peu plus tard, le 18 mars on a sa lettre d'envoi [357] *Beatus vir*[10] du traité Contra superstitionem Innocentium. Du 23 mars date son traité [358] *Super absolvendi potestate et reservatione peccatorum*[11]

Le 8 octobre, c'est lui qui donne au synode le [359] sermon *De reddendo debito*[12].

L'année suivante (30 octobre **1422**) il adresse au Chartreux Guillaume Minaudi le [360] *De religionis perfectione et moderamine*[13]. C'est un peu

(1) I, 220-225.
(2) I, 203-206, cf. VANSTEENBERGHE, *Rev. Sc. Rel.*, 1936, p. 35.
(3) IV, 790.
(4) IV, 789-790.
(5) III, 767.
(6) IV, 790-791.
(7) IV, 83-102, cité dans [408] [426].
(8) III, 767-8.
(9) III, 165-196.
(10) I, 203.
(11) II, 413-414.
(12) II, 570-575.
(13) II, 682-692.

après la mort de Charles VI (21 octobre), d'Henri V (31 août). Il achève également alors, en novembre, une révision de sa *Theologia mystica* (et de l'Annotatio) qu'il envoie à la Chartreuse[1].

Son activité semble se ranimer avec l'année suivante. On enregistre alors, en avril **1423**, le [361] *De laude scriptorum*[2], adressé aux Chartreux et aux Célestins ; en mai, dédié encore aux Chartreux et aux Célestins, son [362] *De examinatione doctrinarum*[3]. Il achève également le 19 mai son [363] *Dialogus de perfectione cordis*[4], qu'il avait commencé à Constance mais n'avait point terminé ; le 10 juin, un [364] *Dialogus apologeticus pro celibatu ecclesiasticorum*[5], composé en vingt-quatre heures, contre la thèse de Guillaume Saygnet ; peu après à la demande d'un Chartreux, ou d'un Célestin, son traité [365] *Sur la doctrine de Raymond Lulle*[6] ; puis, en août, les trois opuscules constituant le [366] *Tractatus de nobilitate*[7], dédié à l'archevêque de Lyon, Amédée de Talaru.

En cette même année, sur la demande d'un fr. Ambroise (Oswald peut-être) le frère de Gerson, Jean, le Célestin auprès de qui il résidait et à qui sans doute il venait d'adresser sa lettre [367] *Ex verbis tuis* sur les études des religieux[8], avait dressé (après le 19 mai 1423) une liste aussi exacte que possible des écrits du Chancelier[9].

Elle permet de préciser qu'il avait écrit aussi à cette date le [368] *De sollicitudine ecclesiasticorum*[10] ; ses [369] *Cantica peregrini*[11], en vers et en prose ; le [370] *De canticordo*[12] latin qui formera ensuite la seconde partie des *Tractatus de Canticis*.

Par contre, on ne sait trop à quelle date fixer d'autres poésies : [371] *O Maria maris stella*[13] ; [372] *Apparuit hodie*[14] ; [373] *Gaudia queris*[15] ; [374] *Nostram dignatus naturam*[16] ; [375] *O pauperies jure beata*[17] ; [376] *Cur te distendis*[18] ; [377] *Montibus altis*[19].

(1) Cf. A. Combes, *Essai sur la critique...*, I, 562-566 ; it. Munich Clm. 5597, f° 267 v.
(2) II, 694-703, cité dans [403].
(3) I, 7-22, mentionne [314] [332] ; cité dans [365] [400] [403].
(4) III, 436-449 ; joint aux quatre précédents [321-324] il constitue le « libellus de corde » cité dans [410].
(5) II, 617-634.
(6) Éd. Vansteenberghe, *Rev. Sc. Rel.*, oct. 1946 ; cité dans [400].
(7) III, 208-213-218-225.
(8) II, 704-705.
(9) Éd. A. Combes, *Essai sur la critique...*, I, 828-835.
(10) II, 597-617, citant [306] ; mentionné dans [403] [408] [410].
(11) IV, 785-6 ; III ,762-5 ; 765 C-766 A ; 766 A-767 A.
(12) III, 644-673, cité dans [408].
(13) III, 979 C.
(14) III, 979.
(15) III, 428.
(16) III, 1359-60.
(17) III, 207.
(18) IV, 792.
(19) IV, 791.

En France durant tout ce temps la guerre anglaise continue. Les Bourguignons se sont alliés aux Anglais. Le 31 septembre 1423 voit la défaite de Cravant ; le 17 juillet 1424 verra celle de Verneuil : Gerson doit avoir alors renoncé à retrouver Paris.

Il continue à méditer et à écrire. Il donne, en **1424** le [378] *Centilogium de conceptibus*[1] et peut-être alors aussi le [379] *Centilogium de impulsibus*[2], qui serait le complément annoncé depuis de longues années, du *De vita spirituali animae.*

En avril, on possède de lui une [380] *Lettre à Oswald*[3], Vicaire de la Grande-Chartreuse. Le 1er juin il termine son [381] *De elucidatione scholastica mysticae theologiae*[4] (ou *de concordia theologiae mysticae cum scholastica*). Il ajoute ensuite un supplément à son [382] *De examinatione doctrinarum*[5], laissé incomplet l'année précédente ; il y mentionne le fait de la simulatrice de Bourg-en-Bresse.

C'est probablement de cette année (mais peut-être aussi de l'année précédente) que date son [383] *Canticordum du pèlerin*[6], ou *Conférences spirituelles*, où il reprend nombre de thèmes de son *De canticordo*. Et sans doute aussi, dans la même ligne, toute une série, encore inédite, du [384] *Monocordum Jesu Christi*[7], ou *Solatium peregrini* ; du [385] *Decacordum mysticum*[8], ou *Psalterium mysticum*, avec sa [386] *Lettre d'envoi* au médecin du Dauphin[9] ; de son [387] *Canon pro scacordo mystico*[10], en latin ; et la [388] *Figura scacordi musicalis simul et militaris*[11] ; la [389] *Pratique du Psalterium mystique*[12], en français ; les [390] *12 considerationes ad intelligentiam compendiosissimi Canticordi*[13]. Un peu après, certainement avant 1426, il ajoute à son De Canticordo latin le [391] *De canticorum originali ratione*[14], puis le [392] *De Canticis*[15] qui constitueront ainsi son *Tractatus de Canticis.*

C'est en mai 1424 qu'il reçoit du Chartreux Guillaume Scissoris la pièce de vers : Sicut es humane Gerson[16].

(1) IV, 793-806 ; annonce [406] ; cité dans [382] [408].
(2) III, 146-157, cité dans [382] [408].
(3) I, 116.
(4) III, 422-8 ; mentionné dans [382] [408] [410].
(5) I, 19-22, cite [118'] [378] [381].
(6) III, 868-888, en fr. cite [61] [68] [72] [150] ; mentionné dans [426].
(7) Paris Nat. lat. 17487 ,f° 225v ; cité dans [391].
(8) *Ibid.*, f° 229v.
(9) *Ibid.*, f° 227.
(10) *Ibid.*, f° 226v ; cité dans [391].
(11) *Ibid.*, f° 226.
(12) *Ibid.*, f° 230.
(13) *Ibid.*, f° 232v.
(14) III, 619-643, cite [386].
(15) III, 673-684, cite [382] [385] [387] ; mentionnè dans [408] [426].
(16) IV, 784.

Du 1er juin 1424 date son [393] *Tractatus de oculo*[1], écrit le jour de l'Ascension ; et le mois suivant, le 10 juillet, c'est le [394] *Tractatus de illuminatione cordis*[2] encore intitulé : De una pretiosa margarita.

L'année suivante Gerson quittant le couvent des Célestins, vint s'établir sur l'autre rive de la Saône, dans un logis que lui concédait l'archevêque de Lyon, au cloître Saint-Paul, en même temps qu'il lui confiait les enfants de chœur de la collégiale. On a de lui, en cette année **1425**, un [395] *Avisamentum de modo confessionem audiendi in religionibus*[3] ; peut-être aussi, en date du 23 mars, sa consultation [396] *Super absolvendi potestate et reservatione peccatorum*[4] ; une autre encore, adressée à fr. Symon Bastard de Salinis, du couvent des Célestins de Lyon : [397] *De delectatione quaerenda in divino officio*[5].

Il reprend sa lutte contre les superstitions et écrit contre un médecin de l'école de Montpellier, maître Jacques Angeli, l'opuscule [398] *De observatione dierum quantum ad opera*[6] ; ceci vraisemblablement à la demande du chancelier de cette faculté, Jean de Piscis.

Vient ensuite son traité [399] *De sacramento altaris*[7]. Un peu plus tard, le 1er octobre 1425 il publie son [400] *Admonitio* sur la doctrine d'Hubertin de Casale, ou *De libris caute legendis*[8].

Au début de l'année suivante, en janvier **1426**, il intervient à la demande du prieur de la Grande-Chartreuse [401] *Contra professum inobedientem*[9]. Plus tard c'est à un Cordelier qu'il adresse (7 décembre 1426) une [402] lettre *ad laudem doctrinae S. Bonaventurae*[10] ; à un Chartreux, Michel Bartine qu'il répond le 9 juin, par le [403] *De libris legendis a monacho*[11].

Il compose en l'espace de deux jours le [404] *Centilogium de causa finali*[12] ; et non moins rapidement, le 18 septembre 1426 le [405] *De susceptione humanitatis Christi*[13], qu'il adresse au prieur des Célestins, Jean Bassandi. Ce sera ensuite, en 50 propositions, le [406] *De modis significandi*[14] ; et en 50 propositions également le [407] *De concordia metaphysicae cum logica*[15].

(1) III, 483-6, cité dans [408].
(2) III, 479-483, cité dans [386] [408].
(3) II, 462.
(4) II, 413-4.
(5) II, 470-1.
(6) I, 208-210.
(7) III, 706-709.
(8) I, 113-116 : éd. crit. A. Combes, *Essai sur la critique...*, I, 835-843, cite [362] [365].
(9) II, 770-2.
(10) I, 117-9.
(11) II, 704-710, mentionne [361] [362] ; cité dans [408].
(12) IV, 807-816.
(13) I, 450-7. Renvoie à [305] [400].
(14) IV, 816-821, cite [394] ; annoncé dans [378] ; mentionné dans [408].
(15) IV, 825-830.

Tout au long de cette année, mais surtout en août et septembre il travaille à son [408] *Collectorium super Magnificat*[1], qui comportera douze traités, et ne recevra sa forme définitive qu'en 1427, sinon même 1428. Il y ajoutera également toute une série de [409] *Carmina super Magnificat*[2].

Aux deux années suivantes **1427**-1428 appartient la *Correspondance* [410] échangée entre Gerson et le Vicaire de la Grande-Chartreuse, Oswald[3]. Un manuscrit de Bâle en a conservé de nombreux extraits, constituant un véritable dossier, de consultations (on n'en compte pas moins de 73 numéros), de lettres, projets de traités, etc. (une douzaine de pièces).

On en peut rapprocher aussi, sans avoir cependant de date précise, sa réponse [411] *De absolutione defuncti Carthusiensium*[4] ; une autre consultation aussi, émanant également d'un Chartreux [412] *Utrum sacerdos possit cantare missam pro denariis*[5]. Puis, à une date inconnue, les [413] *Decem considerationes in orando Deum*[6], et l' [414]*Appellatio peccatoris ad divinam misericordiam*[7].

D'autres écrits de cette année 1427 témoignent de préoccupations orientées vers l'au-delà. Ce sont, adressées à Jean de Piscis le chancelier de Montpellier, des [415] *Considerationes pro volentibus condere testamentum*[8] ; en octobre, sa [416] *Complainte des âmes du purgatoire*[9] : Pour émouvoir les vifs à prier pour les morts. L'année suivante le [417] *Traité de consolation sur la mort de ses amys*[10], avec l'Introduction ou *Proesme* qui s'y voit adjoint (le Proesme étant de cette année, le traité beaucoup plus ancien sans doute).

Une lettre du 4 avril **1428** [418] *Sur la réforme du calendrier*[11], montre que son attention demeure toujours largement ouverte à tous les problèmes.

Vient, au cours de cette même année, l' [419]*Anagogicum de verbo et hymno* : Gloria in excelsis[12]. C'est lui qu'il met en tête de son [419a] *Collectorium septem sportarum*[13], où il rassemble sept de ses traités, presque tous des Centilogia (de impulsibus ; de conceptibus ; de concordia mysticae theologiae ; de modis significandi ; de causa finali ; de meditatione

(1) IV ,229-512, cite [128] [206] [368] [370] [378] [379] [381] [391] [392] [393] [394] [404] [406] [419] [354] ; mentionné dans [410] [426] [434].
(2) IV, 513-541 ; cité dans [434].
(3) Inéd. Bâle A. VIII. 32. annonce [434] ; cite [82] [186] [306] [363] [368] [381] [399] [408] [419].
(4) II, 412-3.
(5) Inéd. Berlin 534, f° 282.
(6) III, 693.
(7) III, 700-2.
(8) III, 758-760.
(9) III, 703-5.
(10) III, 345-353-356.
(11) Inéd. Bâle, A. VIII. 32.
(12) IV, 542-558, cité dans [408].
(13) Mentionné comme tel dans [410] [408].

crucis ; de Gloria). Vers le même temps, il rassemble ses douze traités sur le Magnificat, et rédige la préface pour en faire aussi un *Collectorium super Magnificat* [419b][1].

On peut encore relever, appartenant à 1428, les [420] *Versiculi super collatione indulgentiarum*[2] ; peut-être en faut-il rapprocher le [421] *De indulgentiis*[3] avec les quatre considérations qui l'accompagnent ; le traité en date du 20 août [422] *Super esu carnium apud religiosos O. S. B.*[4]

Le 21 octobre 1428 il se voit concéder à perpétuité, par le chapitre de Saint-Paul un anniversaire qui sera célébré le 14 décembre[5] ; il pourra de même choisir le lieu de sa sépulture. Il désignera de fait une chapelle latérale de l'église Saint-Laurent, annexe de Saint-Paul.

Au mois de novembre il lègue ses livres aux Célestins d'Avignon en sa lettre [423] *Thesaurizate vobis*[6].

Le 8 décembre, à la demande de Jean de Piscis sans doute, il écrit contre Nicolas Come son traité [424] *Contra superstitionem sculpturae leonis*[7]. Quelques jours plus tard, le 13 décembre, il fait paraître (mais l'a-t-il composé seulement alors ?) son [425] *Centilogium meditationis crucis* : Exaltavit humiles[8]. Sa lettre [426] *Si quis vult venire*[9], au provincial des Célestins (encore Jean Bassandi sans doute) au sujet de la méditation de la Passion doit dater probablement elle aussi de cette fin d'année, ainsi que son [427] *Testamentum peregrini metricum*[10].

Depuis quelque temps déjà, depuis que les Chartreux au cours de cette année 1428, lui ont accordé le privilège d'un trentain (à propos duquel il leur adressa sa lettre [428] *Facite vobis amicos*[11]) il travaille à un Traité sur le Cantique[12].

Le 27 février **1429**, il transmet à Guillaume de Chalançon, évêque du Puy-en-Velay, une [429] *Responsio ad errores fraticelli cujusdam, de orationibus privatis fidelium*[13]. C'est peut-être au même, ou dans des circonstances analogues, qu'il avait adressé quelque temps auparavant, sa réponse [430] *sur les thèses de Matthieu de Fussa*[14] relatives à la présence

(1) Cf. [408].
(2) II, 520.
(3) II, 514-520.
(4) II, 739-740.
(5) Cf. I, p. CLXIX ; III, 761.
(6) III, 760.
(7) I, 206-208, cite [347].
(8) IV, 537-540, cité dans [426].
(9) III, 434-436, mentionne [61] [62] [78] [253] [354] [383] [392] [425].
(10) III, 765-6.
(11) III, 760-1.
(12) Cf. [410].
(13) II, 653-7.
(14) I, 475-8.

de la Vierge et de saints dans l'Eucharistie, et une autre, assez semblable comme genre, [431] *adversus superstitionem in audiendo missam*[1].

A cette date, Jeanne d'Arc est à Auxerre, en route vers Chinon. En mai elle sera à Orléans. La nouvelle en parviendra à Gerson, à qui on demandera une consultation, et qui répondra le 14 mai, en la veille de la Pentecôte, par le [432] *De puella Aurelianensi*[2].

Le 1er juillet il compose ses strophes [433] *Vidit livor edax*[3]. Et son dernier écrit sera le [434] *Tractatus super Cantica canticorum*[4]. Il l'achèvera le samedi 9 juillet, trois jours avant sa mort.

C'est en effet le mardi 12 juillet à l'aube, alors que Jeanne d'Arc et Charles VII approchaient de Reims, que le chancelier Jean Gerson rendit son âme à Dieu.

L'archevêque Amédée de Talaru n'était pas alors à Lyon ; il était à Ternand d'où il écrivit une lettre, le 17 juillet, au Célestin, Jean Gerson. Celui-ci, avec Jacques de Cerisy, le secrétaire du chancelier, dut présider aux funérailles. Gerson fut inhumé, comme il l'avait désiré (et comme le chapitre de Saint-Paul le lui avait octroyé le 21 octobre 1428) en la chapelle latérale de l'église Saint-Laurent. On y retrouva son cercueil en avril 1643. Il n'en subsiste plus rien ; car en 1793 l'église Saint-Laurent fut incendiée et finalement démolie.

P. Glorieux,
Recteur des Facultés Catholiques de Lille.

(1) II, 521-3.
(2) IV, 864-6.
(3) IV, 540.
(4) IV, 27-82, mentionne [62] [408] [409] ; annoncé dans [410].

QUELQUES MAITRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS VERS L'AN 1500

INTRODUCTION

L'on ne trouvera ici qu'incidemment mentionnés Erasme et Lefèvre d'Étaples, sur lesquels on a déjà beaucoup écrit. Estimant qu'en histoire il ne s'agit pas d'émettre des opinions personnelles plus ou moins fondées sur l'impression générale, toujours incomplètement vraie, que l'on s'est formée d'une époque donnée, mais bien avant tout de publier du nouveau, de l'inédit et, à l'aide de documents de première main, d'apporter sa contribution, si modeste soit-elle, à l'étude de cette époque en éclairant les angles obscurs qui peuvent encore y subsister, nous avons obéi aux directives données par deux grands historiens : Léopold Delisle, qui souligna toute l'importance de la source encore inexplorée de documentation que constituent les « pièces liminaires de beaucoup de livres sortis des presses parisiennes au XVIe siècle », et Augustin Renaudet, selon lequel les maîtres de l'école de Jean Mair méritaient une étude. Conformément à ces indications, nous présentons ici aux spécialistes français, écossais, espagnols ou belges de la période de transition entre le Moyen Age et la Renaissance un faisceau de documents sur quelques maîtres ou élèves, jusqu'ici presque inconnus des collèges ou des centres d'érudition parisiens autour de l'an 1500, qui pourra peut-être leur permettre d'approfondir à leur tour cette période si intéressante de l'histoire de l'Europe. Et ceci n'est pas un vain mot, car jamais peut-être il n'y a eu plus « une Europe » que dans les années qui s'intercalent entre la fin de la guerre de Cent ans et la prise de Grenade d'une part, le début de la Réforme de l'autre, et jamais plus ce concept d'Europe ne devait, depuis lors, se réaliser d'une manière aussi concrète.

Chapitre premier. — **Préliminaires**

Après la mort de Pierre d'Ailly (1420) et de Gerson (1429) il sembl que les mouvements d'idées auxquels avaient participé tant de granc esprits au cours des siècles précédents, avaient donné leurs dernie fruits. Pendant près d'un demi-siècle, on ne relèvera plus aucun no digne d'être retenu à l'Université de Paris, comme si les dissensio politiques qui déchirèrent alors la France avaient aussi porté attein à sa suprématie intellectuelle et morale. Quand, après la fin de la guer de Cent ans l'on recommença à songer aux choses de l'esprit, l'on s'aperçu que le panorama avait bien changé. La crise marquée par les conciles d Bâle et de Constance, puis la chute de Constantinople, avaient développ en Italie le mouvement appelé plus tard « Renaissance », qui y avait déj commencé plus d'un siècle auparavant. On n'attendra pas les guerr d'Italie pour s'en rendre compte en France. Il y avait trop de relatio entre les monastères des deux côtés des Alpes pour que des vies entièr ment consacrées à la publication des textes anciens, comme cel d'Ambroise Traversari le Camaldule, pussent passer inaperçues che nous ; trop de rapports entre le Saint-Siège et notre épiscopat pour qu celui-ci ne prit pas conscience de l'effort littéraire accompli sous Martin V Eugène IV, et Pie II. L'on aurait tort, cependant, de croire qu'humanism et scolastique n'avaient pas coexisté pendant longtemps même en Itali Pour ne citer qu'un exemple, Padoue demeura jusqu'aux dernièr années du siècle un centre scotiste, et ceux qui ont lu Tateret ne pense pas que, comme il a été dit, le scotisme ait servi de transition entre l scolastique et l'humanisme. Il n'y a, dans ces conditions, pas lieu d s'étonner de ce que l'on ait cherché avant tout, après 1460, dans le collèges de Paris, à débroussailler toute la littérature des siècles précédent à publier des éditions correctes et mises à jour des grands auteurs qu l'on continuait à enseigner à travers une tradition déformée. Et par l même, il semble déjà que nous soyons entrés dans une nouvelle période pour la première fois, nous assistons en effet à une critique des texte Mais tandis qu'en Italie ce sont les auteurs anciens vers lesquels on s porte presque exclusivement en enjambant la longue période dont o va seulement prendre conscience comme d'une entité séparée sous l nom nouveau de Moyen Age, en France c'est surtout, pour commence sur les textes du XIIIe et du XIVe qu'on va se pencher en les analysan Ce n'est donc pas d'une rupture avec le passé immédiat qu'il s'agit ic mais d'une mise au point, d'une reprise de contact avec les grands che d'école de cette période encore voisine : l'on veut les connaître avant d les juger, sans que nul cependant ne fasse plus dans leur ligne — cel que l'on appellera scolastique — des progrès nouveaux, comme si tou

avait été déjà dit selon ces normes. L'école n'avait-elle pas d'ailleurs donné d'assez beaux résultats pour qu'il vaille la peine de s'en pénétrer encore ? L'on doit ajouter toutefois que ce seront désormais certains de ses aspects sur lesquels se portera surtout l'intérêt. Après Buridan, Albert de Saxe et Nicole Oresme, les développements de la physique nouvelle soulèveront une vive attention. Et la Morale à Nicomaque, revue d'après des manuscrits récemment découverts selon une traduction attribuée à Kosbein mais due en réalité à Argyropoulo, fera l'objet de commentaires plus nombreux qu'auparavant, tandis que les Sentences du Lombard elles-mêmes donneront lieu à des développements dont le Maître lui-même se serait sans doute montré bien étonné. Nous n'assistons donc plus à de grandes compositions. mais nous pouvons noter un sens critique assez poussé, une recherche des textes authentiques, une vision nouvelle des problèmes scientifiques : telles nous paraissent être les principales caractéristiques des travaux auxquels on se livra dans les collèges et les monastères de la capitale à la fin du XVe et au début du XVIe siècle, travaux sur lesquels nous allons essayer de donner ici quelques précisions qui résultent des textes eux-mêmes.

Paris redevint ainsi, vers l'an 1500, un grand centre de culture européen où affluèrent notamment Écossais, Espagnols et Allemands. Seuls les Italiens manquaient parce que la Péninsule constituait alors un pôle d'attraction concurrent. « Les Parisiens, écrit Érasme, se glorifient surtout d'avoir dans leur Sorbonne la plus savante école de théologie », mais il ajoute aussitôt : « Les Italiens, persuadés qu'ils possèdent exclusivement les belles-lettres et l'éloquence, se croient le seul peuple de la terre qui ne soit point enfoncé dans les ténèbres de la barbarie ». Aussi verrons-nous encore un siècle plus tard saint François de Sales, à mi-chemin entre les deux pays, étudiant successivement à Paris et à Padoue.

CHAPITRE II. — **Quelques devanciers ou contemporains de Jean Mair**

§ 1er. Le premier nom digne d'être relevé parmi les théologiens de Paris, à partir de la seconde moitié du XVe siècle, est celui de MARTIN LEMAISTRE (*Magister Martinus Magistri*[1]), de Tours, confesseur de Louis XI auquel il administra l'extrême-onction. Il mourut lui-même la même année que le roi et fut enterré auprès de lui à Cléry (1483). Nominaliste, Martin Lemaîstre écrivit sans doute quelques ouvrages de logique (*De consequentiis*, *De predicabilibus*), souvent cités par les maîtres de l'an 1500, mais se consacra surtout à la morale. Ses traités *De fortitudine*,

(1) Il ne doit pas être confondu avec Jean Lemaistre *(Magister Joannis Magistri)*, lui aussi docteur de Paris, qui commenta Aristote selon Duns Scot, fut imprimé à Parme dès 1481 et reçu avocat du Roi en 1482 (Mézeray, *Mémoires historiques et critiques*).

De temperantia et *De justitia* acquirent à juste titre une certaine réputation, ainsi que son commentaire du *Salve Regina*. Après avoir fait ses études et commencé à professer au collège de Navarre qui bénéficiait alors encore d'une primauté sur les autres depuis que Gerson avait envoyé à ses étudiants des lettres datées de Bruges et demeurées présentes à la mémoire de tous, il passa ensuite à celui de Sainte-Barbe qu'il développa considérablement et dirigea assez longtemps (*primarius et ampliator*). En 1481, il voulut prendre la direction de Navarre, mais se trouva en compétition avec Jean Raulin qui lui fut préféré ; cet échec ne devait pas être étranger à sa mort prématurée, à l'âge de cinquante ans.

§ 2. Raulin, né à Toul en 1443, apparut ainsi, à partir de 1481, comme un des deux chefs principaux de l'école des nominalistes, dont il enseigna la doctrine au collège de Navarre presque jusqu'à sa mort survenue le 6 février 1514. Tout comme Martin Lemaistre n'était parvenu au doctorat en théologie qu'à quarante-deux ans en 1474, de même Raulin n'obtint ce grade qu'en 1480, c'est-à-dire à trente-sept ans : ce qui nous permet de nous rendre compte de la formation rationnelle à laquelle pouvaient parvenir ces maîtres dont la vie était entièrement consacrée à l'étude et à l'enseignement. Protagoniste, comme Standonck[1], de la réforme des ordres monastiques, Raulin entra comme novice en 1497, c'est-à-dire à cinquante-quatre ans, chez les Bénédictins de Cluny : ne pouvait-on penser qu'avec de tels exemples et de tels chefs cette réforme, jugée nécessaire par tous, s'opérait pour le mieux et au plus grand avantage de la moralité publique comme de l'orthodoxie ? Si l'on examine à fond les causes de l'échec de ce mouvement, il semble qu'il faille l'attribuer en grande partie à l'influence de la Renaissance italienne, car on ne pouvait comprendre, en Italie comme en France, sa nécessité : ce n'est qu'après la formation et la stabilisation du protestantisme qu'on finit par se convaincre à Rome, de la nécessité d'un concile de Trente. Cette assemblée œcuménique eût peut-être été évitée si le courant créé par des précurseurs comme Standonck et Raulin avait été écouté en temps utile, alors qu'il fut au contraire submergé par la poussée humaniste et païenne qui envahit la France avec les guerres d'Italie. Raulin commenta, comme il convient,

(1) « L'héroïque Standonck » devait écrire Jean Mair en 1509 dans la préface de son Commentaire du 4e Livre des Sentences, « s'efforça de réformer à Paris les couvents des dominicains et des franciscains. Un peuple ignoble, l'hydre aux cent têtes, pensait que ces religieux se livraient à la débauche et réclamait leur réforme, mais ce n'étaient que des cabaretiers ou des coiffeurs ». J. Mair emploie ici sans doute le terme « héroïque » en raison des deux graves difficultés que valurent à Standonck deux de ces étudiants de Montaigu auxquels il avait consacré sa vie. En premier lieu, celui qui parla contre le divorce de Louis XII et valut deux ans d'exil à son maître. Puis, celui qui foula aux pieds une hostie consacrée et refusa de reconnaître sa faute, ce dont Standonck mourut de chagrin.

la logique d'Aristote[1] et une lettre de Bruno Amerbach, qui suivait ses cours en 1504, à son père Jean, nous confirme qu'en dépit de ses dissentiments personnels avec Martin Lemaistre, il continuait, dans son enseignement des *Praedicabilia* et des *Praedicamenta*, la ligne tracée par celui-ci. Après sa mort, Jean Petit fit paraître en 1515 ses *Sermones quadragesimales*, puis Pierre de Montmartre, licencié en théologie, publia le 17 octobre 1529 chez Marnef son *Opus sermonum de adventu*, qui avait été dédié au cardinal Jacques d'Amboise, évêque de Clermont, administrateur perpétuel du monastère de Cluny, mort à Paray-le-Monial, dont il était le prieur en 1516.

§ 3. Il est cependant un autre maître, assurément sans génie, comme l'a fait remarquer M. Renaudet[2], mais dont la célébrité dut égaler, peut-être même dépasser celle de Raulin si l'on en juge d'après le nombre d'éditions qu'eurent ses ouvrages, c'est Thomas Bricot[3]. Celui-ci était sensiblement plus âgé que le Toulois, puisque, comme on l'a découvert récemment (suivant le manuscrit de l'Arsenal l'on avait lu pendant longtemps Tricot au lieu de Bricot), c'est bien incontestablement de lui que nous parle Villon quand, dans son *Grand Testament*, en 1461, il mentionne « un jeune prêtre » de ce nom (CLXXI). Du diocèse de Meaux, il fut reçu licencié et maître ès arts, à la fin de 1452, à l'Université de Paris. Pénitencier de Notre-Dame, doyen de la Faculté de théologie en juillet 1506[4], il professe aux Cholets. Avant de l'étudier comme logicien, il convient de mentionner son rôle politique, qui est moins connu.

Le 14 mai 1506 eut lieu la séance d'ouverture des États généraux de Tours, ou plus exactement du Plessis-les-Tours. « Les députés du royaume, par la bouche d'un docteur de Paris nommé maître Thomas Bricot, firent remontrer au Roi (Louis XII) en langage français comment ils étaient venus vers lui en toute humilité et révérence pour lui dire aucunes choses concernant grandement le bien de sa personne, l'utilité et profit de son royaume et de toute la chrétienté, à savoir qu'au mois d'avril en l'an passé il avait été moult grièvement malade, dont tous ceux de son royaume avaient été en grand souci, craignant de le perdre, connaissant les grands biens qu'il avait faits en plusieurs choses singulières, à savoir pour la première qu'il avait maintenu son royaume et son peuple en si bonne paix que par le passé n'avait été en plus grande tranquillité... et secondement qu'il avait réformé la justice de son royaume et mis bons

(1) *Excellentissimi artium et theologiae doctoris magistri Iohannis Raulin cum plerisque dubiis Nicolai amantis passim annexis in logicam aristotelis Commentarium*, Paris, s. d., aux frais de Nicolas Vaultier et de Durand Gerlier.

(2) *L'Humanisme au temps de la Renaissance*, dans *Aspects de l'Université de Paris*, Albin Michel, Paris, 1949, p. 139.

(3) Orthographié aussi Brico et Briquot (J. Mair, *De Insolubilibus: opinio magistri nostri Thome Briquot...*).

(4) A. Clerval, *Registre des procès-verbaux*, 1917, I, p. 13.

juges partout, et mêmement à la cour de Parlement de Paris, et pour ces causes et autres, qui seraient longues à réciter, il devait être appelé le roi Louis douzième père du peuple. Et après ledit Bricot et tous ceux desdits États se mirent à genoux, et dit icelui Bricot : « Sire, nous sommes ici venus sous votre bon plaisir pour vous faire une requête pour le général bien de votre royaume, qui est telle que vos très humbles sujets vous supplient qu'il vous plaise de donner madame votre fille unique en mariage à monsieur François ici présent, qui est tout Français », disant en outre plusieurs belles paroles qui émurent le roi et les assistants à pleurer...

« Après le discours du chancelier, Bricot, au nom des États, reprit la parole pour paraphraser les passages suivants de la sainte Écriture : *Domine magnificasti gentem et multiplicasti laetitiam*, et : *Vox populi, vox Dei, haec est dies quam fecit Domius et quam expectavimus et venimus in ea*. Après quoi les membres des États se mirent à genoux et Bricot s'adressa au roi dans les termes suivants : « Sire, nous vous remercions très humblement de la part de tous vos sujets de l'accord qu'il vous a plu nous ordonner, toutes les cités et villes, par lesquelles nous sommes envoyés, sont et seront prêtes à vous obéir, car il n'y a ville ni cité qui n'ait un fouet à trois cordons, le premier est le cœur de vos sujets qui vous aiment parfaitement, le second est force, car tous en général et particulier sont délibérés de mettre corps et bien en danger pour vous, le troisième est muniments de prières et oraisons que vos sujets font tous les jours pour votre bonne santé et prospérité, disant : Vive, vive le roi »[1].

Ce n'est pas seulement dans cette première circonstance solennelle de la vie de François Ier, alors encore duc de Valois — ses fiançailles avec Claude de France, fille de Louis XII — que Bricot eut ainsi l'occasion de jouer un rôle prépondérant, mais aussi au moment du sacre du roi ; lorsque celui-ci, en 1515, fit son entrée dans sa bonne ville de Paris, c'est encore Thomas Bricot qui, comme doyen de la faculté de Théologie de Paris, et en dépit de son grand âge, reçut solennellement le jeune prince et prononça au nom de l'Université le discours d'usage.

Ces honneurs qui lui échurent sur la fin de sa vie, il les devait assurément, en grande partie, au prestige qu'il s'était acquis dans son enseignement. Au travail de liaison entre la nouvelle école et celle du XIVe siècle, par-dessus la guerre de Cent ans, nul n'a, en effet, peut-être contribué davantage que Thomas Bricot, et il semble que la manière dont il a assuré cette jonction ait marqué d'une façon décisive toute la dernière période de la scolastique que nous étudierons ultérieurement. L'œuvre essentielle de Bricot se résume en une phrase : il a retrouvé, édité ou fait éditer, et divulgué, en les commentant, les éditions abrégées et corrigées par

(1) Lettres du roi Louis XII et du Cardinal George d'Amboise, Bruxelles, Foppens, 1712.

Buridan de toute l'œuvre d'Aristote, faisant ainsi de celles-ci la base de l'enseignement des nominalistes à Paris[1].

Pour sa part, il se chargea de la logique, et enseigna la compilation de Buridan connue sous le titre déjà classique au Moyen Age, de *Summulae logicales*. « Il est bien juste, lisons-nous dans la préface du *Textus summularum*, imprimé seul tout d'abord par Jean Carcham, probablement en 1487, que ceux qui étudient Buridan se souviennent de Bricot. C'est lui qui a remis en honneur cet auteur oublié, en faisant éditer ce texte des *Summulae* d'après un exemplaire mutilé et incorrect. Il s'agit, en effet des lois de la dialectique, bien dignes d'être lues après le travail de correction ainsi réalisé ». Et, après cette édition du texte pur et simple de Buridan, nous en trouvons, chez le même imprimeur, un autre terminé le 15 novembre 1487, qui reproduit le même texte des *Summulae* de Buridan divisées en neuf traités (*propositiones*, *praedicabilia*, *praedicamenta*, *suppositiones*, *sillogismi*, *loci dyalectici*, *divisiones*, *deffinitiones et demonstrationes* et *solutiones quorumdam sophismatum*), mais cette fois avec le commentaire de Jean Dorp, « véritable interprète et fidèle exégète de l'opinion des nominalistes », et précédées de la préface suivante : « Parmi les philosophes de l'école de Paris, Buridan est à mon avis le plus fécond dans tous les arts libéraux, et son si habile interprète, maître Jean Dorp, doit aussi mériter le même compliment, tant par son érudition que par la profondeur de ses conceptions. Buridan a fait des volumes de la logique d'Aristote un extrait contenant, en un seul volume, ce qu'ils ont de plus utile ; c'est là ce qu'on appelle vulgairement les *Summulae*. Il n'y a rien, croyez-moi, dans l'arsenal dialectique, de si abstrus que cet auteur ne rende limpide, rien de si insipide qui, une fois que Dorp y aura mis son sel, ne devienne agréable au goût ».

Voici donc Thomas Bricot qui, une fois les nominalistes de nouveau maîtres de l'Université de Paris en 1481 (où leurs livres avaient été enchaînés en 1473), prend la direction de l'école et lui donne Buridan pour maître. Du lourd appareil aristotélicien, il se rend compte de la nécessité de publier des extraits contenant l'essentiel. Et cela, non seulement pour la logique, mais aussi pour la physique. Bientôt paraît son abrégé des huit livres de la physique d'Aristote et de toute la philosophie naturelle, avec la « continuation du texte de maître Georges [de Bruxelles] et les questions de celui-ci ». Et il y a là aussi le *De coelo et mundo*, le *De generatione et corruptione*, les *Meteora*, le *De anima*, le *De sensu et sensato*, *De memoria et reminiscentia*, *De somno et vigilia*, *De longitudine et brevitate vitae*, même la *Métaphysique*. Le tout : *pro ritu famatissime*

(1) Cf. une étude critique des manuscrits qui nous restent de Buridan dans C. Michalski, *Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIVe siècle*, pp. 11 sqq., et l'étude consacrée au même auteur par Faral dans les *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du M. A., XVI*.

parisiorum Academie. Bricot est un infatigable rédacteur de résumés d'Aristote, à l'usage de l'école, soit qu'il reprenne, pour la logique, ceux qui avaient déjà été écrits par Buridan, soit qu'il les rédige lui-même, pour la physique et la métaphysique.

A son cours sur Aristote, à ses manuels et ses commentaires du Philosophe, Bricot a cependant encore ajouté un élément nouveau : ce n'est pas seulement Buridan qu'il a remis en honneur dans l'école mais un autre auteur beaucoup plus mystérieux, qui a nom Pierre d'Espagne. En 1494, il publie à Lyon, en annexe à la Logique de Georges de Bruxelles, un *Textus suppositionum logicae Petri Hispani*, à Paris en 1489, 1496, en 1499, à Caen en 1509 et encore en 1503 à Rouen, une *Interpretatio Georgii in Summulas Petri Hispani cum Th. Bricot questionibus*. L'on va donc désormais, suivant l'impulsion donnée par Bricot et chacun selon l'école à laquelle il se rattache, commenter aussi ce logicien, en plus d'Aristote et de Buridan, comme du Maître des Sentences en théologie[1].

§ 4. Gilles de Delft. — Buridan avait également commenté l'Éthique à Nicomaque. Ici, Bricot laissa le travail à son ami Gilles de Delft qui fit paraître ces *Questiones in X libros Ethicorum Aristotelis*, soigneusement corrigées par lui, chez Wolfgang Hopyl le 4 juillet 1489. Gilles de Delft[2] était déjà à cette date *socius sorbonicus* et bachelier en théologie. Ce personnage est peut-être un des plus intéressants de cette époque, qui l'est à tant de points de vue, et où l'on va souvent de surprise en surprise. En 1495, Gilles publie un commentaire du *De remedio amoris* d'Ovide et, entre 1497 à 1501, chez A. Denidel, maître ès arts, une glose des Sept psaumes de la pénitence, qu'il dédie à Antoine de Chabannes, futur évêque du Puy et aumônier du roi[3], sans perdre une aussi bonne occasion pour lui demander une aide financière destinée à subvenir aux

(1) Une édition critique des *Summulae logicales* de Pierre d'Espagne a été publiée par le P. Bochenski, Rome, Marietti, 1947. L'hypothèse de Prantl selon laquelle le texte original serait grec, est aujourd'hui unanimement repoussée. D'après Michalski (*Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV*e *siècle*, 1921, p. 5), les *Summulae logicae* de Pierre d'Espagne ne sont pas une œuvre originale, elles sont nées de la juxtaposition de propositions tirées presque toujours textuellement de la *Summa* de Lambert d'Auxerre. H. D. Simonin, O. P., « regarde l'attribution des *Summulae* à Pierre Juliani (Jean XXI) comme entièrement dépourvue de fondement, et estime qu'on peut les attribuer en toute sécurité au dominicain Pierre Alphonsi » (*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1931).

(2) En dépit de ce nom d'une ville bien connue, Fabricius (*Bibl. lat. Méd. et inf. aet.*, I, p. 56) le croit italien. Cf. son portrait brossé par Farel et résumé par l'abbé Carrière, *La Sorbonne et l'Évangélisme au XVI*e *siècle*, dans *Aspects de l'Université de Paris*, p. 174.

(3) Évêque du Puy le 12 juillet 1514, il déposa en 1523 dans le procès du connétable de Bourbon et mourut en septembre 1535. Cf. H. de Chabannes, *Histoire de la maison de Chabannes*.

frais qu'entraînera pour Gilles l'obtention de son bonnet de docteur, titre qu'il acquiert en 1507. Cette même année, il publie chez Josse Bade une traduction en vers libres de l'Épître aux Romains de saint Paul. En 1510, les événements politiques paraissant peu favorables à la France, il se souvient que les Pays-Bas font partie de l'Empire et dédie à l'évêque, depuis cardinal de Gurck, ambassadeur de Maximilien à Paris, son poème *De causis ortus mortisque Christi*[1], qui se termine par une épitaphe, en dix vers élégiaques, du cardinal d'Amboise, mort la même année. Lilius Giraldus, de Ferrare, et Érasme célèbrent à l'envi son talent pour la poésie latine : ce qui ne l'empêche nullement de présenter au lecteur, à la même date, chez Guillaume Anabat aux frais de J. Granjon l'édition, élaborée par David Cranston, des *Questiones morales* de Martin Lemaistre. Peut-on rêver plus extraordinaire mélange de la scolastique et de l'humanisme, et quelle condamnation vivante des théories historiques qui opposent l'une à l'autre, et nous feraient croire que le second a succédé à la première ! La plupart de ces hommes étaient à la fois des scolastiques et des humanistes.

En 1513, Gilles publie chez Poncet le Preux une nouvelle édition corrigée des Questions de Buridan sur l'Éthique à Nicomaque, avec des annotations marginales. Puis, il semble qu'il ait quitté Paris pour revenir non seulement dans son pays natal, mais aussi à l'objet de ses premières études. En 1519, nous le trouvons au collège du Lys à Louvain, où il publie des conclusions sur le premier livre des Sentences, dédiées à Nicolas de Malesiis, abbé de Saint-Hubert. Fidèle à son premier travail, il y condense ce qui, à son avis, est « le plus digne d'être su » dans cette œuvre du Lombard. Mais ces conclusions sont imprimées à Paris au soleil d'or chez Claude Chevallon, aux frais de Jean Petit à l'enseigne du lys d'or, avec cependant la marque de B. Rembolt : n'était-ce pas toujours là qu'on était assuré de la meilleure vente ?

Enfin, la publication du texte, soigneusement corrigé et muni de notes marginales, des Questions de Buridan sur les huit livres de la Politique d'Aristote, fut confiée à Guillaume Baterel, de Paris, qui y joignit des observations personnelles de droit canon et civil. Cet ouvrage parut en 1513 chez Nicolas des Prés, aux frais de Jean Petit.

Bricot avait ainsi publié ou fait publier dès 1513 la presque totalité des œuvres d'Aristote, selon le texte complet ou résumé que Buridan avait laissé, avec les commentaires de ce philosophe : et il y avait joint ses propres commentaires, avec ceux de Georges de Bruxelles.

§ 5. Gilbert Crab et Nicolas Dupuy. — Cette publication des œuvres d'Aristote à travers Buridan et surtout l'interprétation de ce dernier devaient cependant provoquer une certaine réaction. Tout d'abord,

(1) Paris, Lalyseau, 1511.

bien entendu, de la part des scotistes comme Tateret, qui se hâte de publier ses *Questiones super sex libros physicorum Aristotelis*, dont les frères de Marnef et Josse Bade semblent s'être disputés l'impression, finalement effectuée à Rouen par Robert Macé, demeurant à Caen près du cimetière de Saint-Pierre, le premier mars 1496. C'est aussi à Rouen que Macé confie à Jean le Bourgoys, en 1498, l'impression des *Ethicorum questiones breves ac perlucide super sex libris artis ethici* du même Tateret. Le texte en avait été soigneusement collationné sur les manuscrits.

Dans cette compétition autour d'Aristote, qui reste ainsi le point central de l'enseignement, non plus cependant pour renouveler les anciens commentaires de versions latines déformées par la tradition, mais pour en trouver de nouveaux basés sur des textes plus exacts, tirés directement du grec, Josse Clichtove apportera lui aussi sa contribution, aussi bien en ce qui concerne l'Éthique que la Métaphysique. Mais avant lui deux maîtres du camp nominaliste, bien qu'un peu dissidents, professeurs au collège royal de Bourgogne, rue des Cordeliers[1], l'écossais Gilbert Crab ou de Crab et le champenois Nicolas Dupuy, avaient déjà donné une note discordante en émettant l'opinion que le véritable Buridan n'était pas toujours celui de la version officielle.

L'écossais Gilbert Crab, qui vécut jusqu'en 1552, nous est connu par un *Tractatus noticiarum* dédié à Michel de Vinis et imprimé en 1550 qui marque un tournant intéressant dans l'histoire du terminisme : nous dirions aujourd'hui qu'il se consacra à l'épistémologie[2]. Vers la même date, il mettait en lumière la concordance entre les ouvrages politiques et économiques du Stagirite, dans son *De convenientia politice et economice Aristotelis*, question sur laquelle Le Fevre d'Étaples devait revenir en 1515. Puis, estimant, comme le pensera Husserl, qu'il faut avant tout, en matière de philosophie, s'entendre sur le sens des termes, il fait imprimer aux frais de Jean Petit un *Tractatus terminorum moralium* nécessaire à la philosophie toute entière et destiné à élucider « la texture même des actes et des habitus ». Dans son épître dédicatoire, frère Arnauld Avedelius de Sonis, « maître ès arts et humanités », lui décerne les compliments d'usage : « Il n'est aucun de nous [sans doute au collège de Bourgogne] qui ne te porte aux nues. Je sais que le provincial des Carmélites pour la Gascogne, nommé *De Casa majore* (Casa-mayor, Grandmaison ?), l'homme assurément le plus humain de tous les vivants et un des plus grands parmi les docteurs de Paris, place très haut tes vertus et considère ton enseignement comme digne de toutes les louanges. Je sais en outre que le procureur du roi à Bordeaux t'a confié la direction et la garde de son fils ». Nous savons de qui il s'agit ici, le nom figure dans

(1) Dont le principal était Bernard Roillet, recteur de l'Université, le 23 juin 1492.

(2) Une note manuscrite du début du XVIe siècle d'un exemplaire de ce traité se trouvant à la Bibliothèque de Lyon (*Catalogue*, p. 398) fait déjà ressortir que Crab n'est pas d'accord en la matière avec les autres docteurs.

la préface du *De convenienta politice et economice Aristotelis* : de Jean de Cousinier, fils du bordelais Thomas de Cousinier.

Quant à Nicolas Dupuy, de Troyes, *Nicolaus Putanus Bonaspes*, également régent au collège de Bourgogne, en 1509, il ne semble pas avoir été de la même famille que François du Puy (*de Puteo*), alors général des Chartreux. En 1514, il fait éditer à Paris chez Jean Mérausse, *ad signum gallinaceorum pullorum*, un recueil de *proverbia communia*, au nombre de 474, qu'il ne faut-pas confondre avec les *Proverbia gallicana* de J. Gilles de Noyers, imprimés seulement en 1519, bien qu'on ait souvent mélangé les uns avec les autres. Dupuy y indique dans ces 3 vers suivants d'un sixain l'origine de son nom :

Si genus inquiras seu quis vocat urbis et ortum
Campanum genus est : bona spes vocor urbe trecarum
Dicor ego bona spes vera est quare spes mea Jesus[1].

Dupuy date cette préface, en 1513, du petit collège de Bayeux. Le même sixain se retrouve au verso du titre d'un livret intitulé *Petit compost en francoys*, imprimé par Nicole de la Barre en 1516, et qui paraît avoir été également publié par Nicolas Dupuy de Bonne Espérance. Une note manuscrite figurant sur un exemplaire du *De mystica numerorum significatione* de Clichtove[2] nous apprend qu'en 1515, il habitait « au collège archangélique [S. Michel] de l'Université de Paris ». La préface du *Compendium de parisiensis universitatis magnificentia* indique qu'en 1517 il était curé de Saint-Pierre à Caen. Vers la même date, nous trouvons son nom comme éditeur, chez Josse Bade, des *Laurentias* de Pierre Rossetus[3]. Enfin, il édita à Paris chez Michel Le Noir les Distiques faussement attribués à Caton, avec le *De moribus puerorum in mensa servandis* de Jean Sulpitius Verulanus, et chez M. Toulouse pour D. Roce et J. Gourmont, un *Likellus de lepidis gravium divinorumque virorum epistolis*[4].

(1) Le verset du 142e psaume de David *Spes mea Deus* a donné lieu à un certain nombre de confusions de la part des bibliographes parce qu'il figure à la fois sur la marque typographique de Weygand Köln, de Genève (vers 1522) et sur celle de Guillaume Alabat ou Anabat, de Bourges (vers 1537) et parce qu'il a été la devise non seulement de Nicolas Dupuy, mais aussi de Henri III.

(2) *Catalogue de la bibliothèque d'un chanoine d'Autun*, par Mlle PELLECHET, n° 101, p. 50. Bien que Mlle Pellechet y ait commis quelques erreurs importantes, comme par exemple de confondre Bède le Vénérable avec Noël Béda (que certains historiens appellent à tort Bédier : (on lui a donné ce nom par dérision, de *abecedarius* et par syncope *bedarius*, ignorant, non lettré), ce catalogue, plus encore que celui de la bibliothèque de Lyon du même auteur, continue à rendre au chercheur des services appréciables. On lira avec profit le portrait très vivant de Noël Béda par l'Abbé CARRIÈRE, *op. cit.*, pp. 163 et 174 sqq.

(3) Il s'agit de l'Italien Pietro Rossetti, dont les poèmes, sacrés ou profanes, ont été imprimés par Josse Bade et par Simon de Colines.

(4) Que le *gesamtkatalog der Wiegendrucke* date du *XVI*e siècle, J. Gourmont ayant imprimé de 1507 à 1520.

Voilà donc les deux maîtres du collège de Bourgogne qui, en 1509, feront paraître chez Antoine Bonemère aux frais de Denys Roce un *Textus Ethicorum Aristotelis* « avec un commentaire des questions et des problèmes concernant la lettre même de ce texte, rédigées pour la plus grande partie selon l'esprit de Martin Lemaistre et de Jean Buridan. L'on y a joint une explication des termes les plus difficiles, une biographie d'Aristote et quelques autres documents fort utiles ». Nous avons là une véritable édition critique. Dupuy et Crab ne se contentent pas de « réciter » Buridan, ils ne sont d'accord avec lui que « dans la majeure partie des cas » et, quant à Aristote, ils se livrent à l'exégèse de la traduction latine qu'ils ont entre les mains et qui « à ce qu'on dit » (*ut quidem asserunt*) serait due à Henri Kosbein, des Frères Prêcheurs. Nous savons que leur doute à ce sujet était justifié.

Bien entendu, une semblable édition ne va pas sans frais, Dupuy fait donc appel à ses puissants protecteurs, les Salazar et les Ganay. Et nous possédons par là même d'intéressants renseignements sur ces deux familles qui comptent, avec les Briçonnet et Guillaume Petit, parmi les destinataires du plus grand nombre de dédicaces dans ce premier quart du XVIe siècle. Sur les Salazar, Dupuy s'exprime comme suit :

Mi modo mecenas : Pryie[1] cognomina gestans
Baiocense regis dignum ovile pater.
Antistes varias transmisse orator adoras
Tristande[2] Senonum gloria pontificum.
Ethica novisti longos qui prisca per annos :
Clara Salazaria nomina gente trahens.
Amborum generose nepos mira indole fulgens
Consona qui Phrygii nomina regis habes[3]
Jam tenera Tetricum referens probitate Catonem
Splendida Pryiensis fama futura domus
Aurati o equites : belli duo fulmina : Hemarde[4]
Gallasique[5] acres dura per arma duces.
Pulcher et exuperans reliquos Edmondem potentes :
Francorum primus sub ditione comes.
Tu quoque Ioannes magni pars una senatus :
Exoriens generis stella Salazarii.

(1) Louis de Prie, sieur de Buzançois, chambellan du roi et grand queux de France, épousa Jeanne de Salazar. René de Prie, frère de Louis et d'Aimar, fut cardinal, évêque de Bayeux, comme le dit ici le texte, et se vit enlever le chapeau par Jules II pour avoir pris part au concile de Pise. Léon X le lui rendit. Il mourut le 9 septembre 1516 et fut enterré à l'abbaye de la Prée.

(2) Tristan de Salazar (1431-1518), archevêque de Sens.

(3) Sans doute Hector, sieur de Saint-Just, frère de Tristan de Salazar.

(4) Aimar de Prie, frère cadet de Louis, sieur de Montpoupon et de La Mothe, conseiller et chambellan du roi, grand maître des arbalétriers de France et gouverneur du Saint-Esprit.

(5) Galeas, sieur de Laz, autre frère de Tristan de Salazar.

Le panégyrique correspondant des Ganay suit immédiatement :

Alter agit justo Francum moderamine regnum
Aurea sub tali judice regna micant.
Regales alter mira cim laude requestas.
Nempe Cathurcensi dignior ede regit.
Hunc apud Hermonymum, Faustum, Delphumque poetas
Budeum (emilium) comperiesque fabrum
Esque trecacinea consul bene natus in urbe
Ac decreta legens huic Pericarde nepos
Non Bernardus abest Burgundie norma palestre
Diei sacrosancti dogmata juris habens[1].

CHAPITRE III. — Un chef d'école : Jean Mair à Montaigu

Raulin et Bricot étaient donc les deux maîtres les plus écoutés à Paris entre 1481 et 1500, lorsque l'enseignement nominaliste eut de nouveau été remis en vigueur. C'est alors qu'apparut dans la capitale un logicien espagnol Jérôme Pardo, dant l'influence fut considérable sur Jean Mair, qui suivit ses cours tout comme ceux de Bricot. Il mérite aussi une mention spéciale en tant que premier pionnier de la nombreuse colonie d'étudiants espagnols que nous allons voir arriver à Paris, comme Jean Mair et Gilbert Crab furent les chefs de file des Écossais, « si fiers, a dit Érasme, de leur subtilité merveilleuse dans les disputes scolastiques ». Dans un opuscule sur l'Écossais Jean Vaux, Léopold Delisle a fait observer qu'on pourrait écrire un long et curieux mémoires sur les Écossais qui, au XVI[e] siècle, ont fréquenté les écoles de Paris et dont la trace se retrouve dans les pièces liminaires de beaucoup de livres sortis des presses parisiennes ; un certain nombre furent de grande famille, comme William Blount, Lord Mountjoy, qui, de Montaigu, emmena Érasme en Angleterre. L'on pourrait en dire autant des Espagnols. Avec Pardo commence cette

(1) Germain de Ganay, ici mentionné en 1509 comme évêque de Cahors, est désigné la même année comme Président du Conseil des Requêtes dans la dédicace que lui adresse P. Faustus Andrelinus, de Forli, de son opuscule *De Victoria* [Ludovici duodecimi] *in Genuenses*, imprimé par Bade Ascensius. Dès 1499, Lefèvre d'Étaples lui dédie son *Ars moralis;* il est alors « conseiller du roi et doyen de Beauvais ». En 1510, c'est encore comme évêque de Cahors que Charles Boville lui consacre une des épîtres dédicatoires de ses Œuvres, publiées par Henri Estienne, et nous trouvons le même titre dans la préface du *De mystica numerorum significatione* de Clichtove, qui parut en 1513 chez le même imprimeur. En 1525, il est mentionné comme évêque d'Orléans dans l'Épître liminaire du *De honesta disciplina* de Pierre Crinitus, ainsi que dans celle que lui adresse Nicolas Berault en tête de son commentaire de la *Silva* d'Ange Politien imprimée par Bade Ascensius. Il était le fils de Jean Ganay, originaire de Charolles, premier président au Parlement de Paris, puis Chancelier de France le 31 janvier 1508, qui mourut à Blois en 1512 et fut enterré à Saint-Merri à Paris.

nouvelle période brillante pour le prestige de notre Université et de nos collèges, où affluèrent sur les rives de la Seine des maîtres et des élèves de tous les pays voisins, à l'exception de l'Italie, qui méprisait trop « les Goths » (le mot venait d'être remis à la mode) pour admettre qu'on puisse s'instruire auprès d'eux. Ce succès peut paraître étrange à ceux qui liront certains des traités de cette époque sur la logique ou les Sentences : il n'en est pas moins incontestable, de nombreux documents, préfaces, lettres d'étudiants à leurs familles sont là pour en témoigner.

La *Medulla Dialectices* de Pardo, que Baligault imprima en l'an 1500, ne manque, à vrai dire, pas autant d'intérêt qu'on pourrait le croire et que l'a dit, en tout cas, Nicolas Antonio dans sa *Bibliotheca hispana*. Nous y trouvons au chapitre des appellations une étude sur les termes connotatifs que ne renieraient pas maints logiciens modernes. Et Pardo analyse avec une subtilité toute particulière la question, discutée par l'école depuis Grégoire de Rimini, du *Complexe significabile*, qui se ramène, au fond, à celle de la nature de l'être impliqué dans une proposition, par rapport à celui du concept[1].

Quand Jérôme Pardo mourut en 1505, la plupart des éléments du cours de logique de Jean Mair, de Haddington, étudiant à Paris en 1493 à Sainte-Barbe, puis à Montaigu, maître ès arts en 1495, avaient paru l'un après l'autre depuis 1500[2], avant d'être réunis en un gros volume en 1506. A cette date, Mair était déjà le maître le plus en vue de Paris pour les arts, comme il allait le devenir pour la théologie, déplaçant ainsi pour une trentaine d'années de Navarre, puis de Sainte-Barbe à Montaigu — bientôt dirigé par Noël Béda et Pierre Tempête[3], et où enseignaient déjà l'Écossais Robert Walterson[4] et maître Philippe de

(1) Cf. mon étude sur le *Complexe significabile*, Paris, Vrin, 1937. D'après certains auteurs, J. Pardo aurait aussi écrit (en espagnol) *Las Excelencias del glorioso Apostol Santiago*, publiées seulement à Madrid de 1638 à 1657, en 2 vol. in-fol., par Antonio Calderon.

(2) Le premier en date des ouvrages imprimés de Jean Mair, son *Liber terminorum* (Paris, Guy Marchand pour Denys Roce, 18 février 1501) se termine par une gravure sur bois représentant un maître enseignant et, au verso, un professeur avec un sceptre et un livre et la devise : *Prestre Jehan*. Il semble qu'il s'agisse d'une plaisanterie d'étudiants. Mair s'appelait Jean et était prêtre. Or, *Prêtre Jean* est une déformation du portugais *Preto Joam*, c'est-à-dire Jean le Noir. Ce mot était devenu au Portugal, puis dans les autres pays chrétiens, synonyme d'Empereur d'Éthiopie. Par ailleurs, il y avait vers l'an 1500, devant le Petit Navarre, derrière le collège de Boncourt, une enseigne du Prêtre Jean sous laquelle on vendait des livres. Cf. ALVAREZ, *Hopreste Ioam das Indias*, Coïmbre, 1540 et F. TELLEZ, *Historia general de Ethiopia a alta ou Preste Joam* (Coïmbre, 1660).

(3) Tempête devait être mis en prison en 1518 par François Ier pour avoir présidé à une délégation de l'Université qui avait pour mission de demander au Roi l'abrogation de la Pragmatique Sanction (*Amerbachkorrespondenz*, Bâle, 1943, p. 121, où Tempête est mentionné comme « inconnu » par l'éditeur de cette intéressante correspondance). Sur Beda, cf. *supra*, p. 11, note 2.

(4) Deux fois compatriote de J. Mair puisqu'il était de Haddington.

Clermont, tandis que Jean Zacarias y exerçait les fonctions de censeur — le centre le plus réputé des études parisiennes. Son apport se caractérise par trois éléments nouveaux.

En premier lieu, il est avant tout un chef d'école, c'est-à-dire qu'il fait travailler sous sa direction les meilleures de ses étudiants, selon ses propres méthodes. A ce point de vue, ce travail d'équipe peut être comparé soit à celui des Bénédictins de Saint-Maur au XVII[e] siècle, soit à certains séminaires allemands contemporains.

Ensuite, Jean Mair inaugure ce travail de réédition scientifique des auteurs plus anciens, auquel l'on n'avait guère pensé avant lui, sauf pour les œuvres d'Ockham publiées en 1487 et 1495, celles de Robert Holkot, que Trechsel imprima en 1497 à Lyon par les soins du célestin Marc de Bénevent, et le commentaire sur le premier livre des Sentences de Grégoire de Rimini, édité à Paris dès 1482 par Guillaume de Militis. Vaste labeur auquel il convie ses élèves — et nous verrons, à propos de Pierre de Noyon, que nul ne résistait à ses injonctions tellement son prestige était grand. S'il contribua de la sorte à donner l'impulsion qui provoqua ce vaste mouvement d'édition en France au début du XVI[e] siècle, c'est aussi grâce aux mécènes qui prirent alors à leurs frais l'impression de tant d'ouvrages, et en tout premier lieu à Jean Petit.

Enfin, il réalise à lui seul une véritable encyclopédie des connaissances de l'époque en rédigeant tout d'abord une logique complète à la mode du temps, c'est-à-dire composée de traités sur le *Complexe significabile*, sur les termes (en deux livres), la base de l'enseignement de J. Mair en sa qualité de chef de l'école terministe, sur les *Summulae* de Pierre d'Espagne, les prédicables, les prédicaments, les syllogismes, les analytiques d'Aristote, les topiques, les conséquences, les *Parva logicalia* avec leur abrégé, les exponibles, les insolubles, les obligations, les arguments sophistiques, enfin sur l'infini[1]. Puis, des commentaires sur les quatre livres des Sentences[2] dont E. du Pin, dans sa *Nouvelle Bibliothèque des Auteurs Ecclésiastiques*, qui a édité une partie des ouvrages de théologie de Jean Mair avec ceux de Gerson, a dit que « de tous les théologiens qui avaient fait jusqu'alors des commentaires sur l'ouvrage du Maître des Sentences, aucun n'en avait encore écrit de si savants ni de si remplis que ceux que composa Jean Mair, ce qui lui a fait donner à juste titre bien des éloges » ; des questions sur la logique, des commentaires sur l'Éthique, la Physique et la Métaphysique d'Aristote, et même des commentaires sur les quatre Évangiles, plus particulièrement une « exposition littérale » de celui de saint Mathieu, comme s'il voulait lutter avec les

(1) Cf. notre traduction du traité *De infinito* de Jean Mair, Paris, Vrin, 1937.

(2) Il y eut, à Paris seulement, trois éditions des Commentaires de J. Mair sur le 1[er] livre des Sentences, trois sur le second, deux sur le troisième et cinq sur le quatrième : preuve que l'intérêt se portait de plus en plus à cette époque sur l'Eucharistie.

futurs protestants sur leur propre terrain : toute une série d'éditions s'échelonnant entre 1500 et 1530. Le cycle paraît complet[1]. Il ne l'est cependant pas encore. D'une part, après avoir donné dès 1504 une nouvelle édition revue et corrigée du commentaire de Jean Dorp[2] sur les *Summulae* de Buridan, Jean Mair fit imprimer pour la première fois en 1512, à Paris, les commentaires sur les quatre livres des Sentences d'Adam Goddam ou Wodham, philosophe anglais mort en 1358, avec préface et biographie de l'auteur, presqu'une édition moderne, mais malheureusement basée sur le texte abrégé qu'avait publié Henri de Oyta vers 1370 ; puis, en 1517 et 1518, les *Reportata*[3] de Duns Scot sur les mêmes quatre livres du Lombard, texte qui n'avait jamais encore été publié et dont l'impression dédiée à François de Belval (Beauvau ?), du monastère des Frères Mineurs de Paris, présente un grand intérêt pour l'histoire de la doctrine de l'auteur, Ce texte avait été établi sur deux manuscrits très corrompus dont Jean Mair avait confié la correction à deux licenciès en théologie, religieux à Montaigu, Jacques Ruffin et Pierre du Sault : c'est ce qui explique que la rédaction ainsi obtenue ne correspond à celle d'aucun des manuscrits actuellement connus. D'autre part, Jean Mair s'est attaché à publier des éditions corrigées de ceux de ses maîtres ou élèves qui étaient morts prématurément : tel fut le cas de la *Medulla dialectices* de Jérôme Pardo, citée plus haut, qui parut en 1505, aussitôt après la mort de celui-ci[4], en seconde édition révisée par les soins de Mair et de Jacques Ortiz, professeur au collège de Navarre. Puis, après la mort, survenue en 1515, d'un de ses plus brillants élèves, Jacques Almain[5], dont la renommée l'emporta bientôt sur la sienne propre en raison surtout de ses ouvrages sur le pape et l'église de France, encore lus au XVIIe siècle, il publie une édition revue et corrigée de son *Aureum opus moralium.*

(1) Uen liste incomplète des œuvres de J. Mair et de ses élèves écossais a été donnée par T. G. LAW dans *Scottish History Society*, vol. X, Edimbourg 1892, et par W. FORBES LEITH, *Bibliographie des livres publiés à Paris et à Lyon par les savants écossais...* dans *Revue des Bibliothèques*, 21e année, nos 7-9.

(2) Il faut se garder de confondre Jean Dorp, le commentateur de Buridan avec l'humaniste Martin Dorp auquel nous sommes redevables d'un *Dialogus in quo Venus et Cupido omnes adhibent versutias ut Herculem animi ancepitem in suam militiam invita virtute perpellent*, d'une *Epistola de moriae encomio ad Erasmum*, d'un *De linguarum studio* (1520), d'une *Oratio in praelectionem epistolarum divi Pauli*. Il édita également à Louvain en 1515 les *Questiones quodlibeticae* d'Adrien VI, son compatriote, et la *Paraenesis Isocrati ad Demonicum*, traduite par Rodolphe Agricola.

(3) On entendait par *Reportatio* un texte recueilli par un auditeur, fût-ce un abrégé, aux leçons du maître. Cf. *Le premier livre des Reportata parisiensia de J. Duns Scot*, par Aug. Pelzer, dans *Annales de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain*, t. V, 1924.

(4) Jean Mair devait écrire l'année suivante dans son *De Infinito:* « Rursus meus amicus Hieronymus Pardo, cujus animam exaudiat Deus, dicit.... ».

(5) Voir ci-dessous pp. 217 sqq.

Si l'on ajoute à cette liste déjà longue le *De potestate ecclesiae*, ouvrage gallican dans la ligne de Gerson, encore reproduit dans les *Vindiciae doctrinae majorum scholae parisiensis* de Richer à Cologne en 1683, et *l'Histoire de Grande Bretagne* que Jean Mair fit imprimer à Paris en 1521, qui constitue la première histoire critique de l'Écosse et où il se prononce en faveur de l'union des deux royaumes, l'on estimera sans doute que ce prêtre séculier fut tout au moins un grand travailleur dans les matières les plus diverses, qu'il mérite assez peu les sarcasmes dont l'accabla Rabelais[1], et que, bien au contraire, il a contribué pour une large part, tout d'abord à augmenter la réputation internationale de l'Université de Paris en y attirant de nombreux étudiants étrangers — et n'est-ce pas là une idée très moderne que celle de ce centre européen de culture — mais aussi, sur le terrain scientifique proprement dit, à consolider la doctrine terministe, non moins moderne semble-t-il, et à sauver de l'oubli nombre d'auteurs plus anciens, tant par lui-même que par ses élèves auxquels il transmit ses méthodes et dont il forma à la fois la dialectique et l'esprit critique, depuis Érasme jusqu'à Guillaume Farel (1509) et Ignace de Loyola (1528).

Les extraits qui suivent d'une dédicace de l'étudiant espagnol Jean Gomez à Jérôme de Cabanyelles, envoyé du roi d'Espagne en France, témoignent du prestige dont bénéficiait le maître écossais même auprès de ceux de ses élèves qui n'étaient pas ses compatriotes : « Je suis en théologie les cours de Jean Mair avec un puissant intérêt, car c'est un homme d'une science profonde dont la vertu est aussi grande que sa foi, et qui est également fécond et facond dans tous les domaines de la connaissance. Que le Roi éternel daigne lui accorder longue vie, afin qu'il puisse de longues années encore être utile à notre mère nourricière, l'Université de Paris[2]. » De même, Antoine Coronel écrit ce qui suit à son frère François Ferdinand, le 24 avril 1510 : « Je ne saurais taire qu'après Dieu nos succès universitaires sont dus à mon maître Jean Mair, le prince très éminent des théologiens de Paris, et non seulement des théologiens mais aussi des philosophes, car à Paris tous les arts ont émané de lui comme d'une source sans cesse limpide et jaillissante : or je bénéficie de sa bienveillance avant ses autres disciples[3]... »

(1) Dans le catalogue de la bibliothèque de Saint-Victor, selon Rabelais, nous trouvons en effet le titre suivant : *Majoris, de modo faciendi boudinos*. George Buchanan, son compatriote, fut à la fois plus méchant et plus injuste. Comme Jean Mair s'était intitulé *Solo cognomento Major*, le futur écrivain, alors âgé de 22 ans, répliqua comme suit :

Cum scateat nugis solo cognomine Major
Nec sit in immenso pagina sana libro
Non mirum titulis quod se veracibus ornat:
Nec semper mendax fingere Creta solet.

(2) G. Lax, *De oppositionibus*, Paris, J. de la Roche, 1512.

(3) Antoine Coronel, *In Posteriora Aristotelis*, Paris, O. Senant, 1510. Ouvrage et préface cités par Picot, *Répertoire historique*, t. 22, 569.

Nous ne saurions passer sous silence le texte d'une prière fort belle à notre avis, peut-être en partie de sa composition, qu'il a insérée à la fin de son édition d'Adam Wodham et qui ne semble pas avoir été connue. L'auteur y reproduit quelques mots du *Salve Regina* et de l'oraison qui lui fait suite : « Ego sum alpha et omega, primus et novissimus, principium et finis. Quoniam tua gratia preveniente et cooperante ad hoc opusculi de lectura sententiarum Ade conscripti a principio usque ad finem me producere dignatus es et quia scribendo et studendo de merito viatoris perventum est, te duce, ad gloriam beatorum quam a longe videmus, quam ab hoc mari salutamus, ad quam ab hoc valle suspiramus et nitimur cum lachrimis si quo modo ad eam perveniamus, quesimus igitur, spes humani generis, Hiesu Christe, Deus de Deo, refugium nostrum et virtus, solamen unicum nostrum, quem a longo quasi stellam matutinam et solem justicie vix lachrimantibus oculis in littore celestis patrie nos expectantes videmus, guberna navem nostram dextera tua clavis crucis tue ne pereamus in fluctibus, da nobis, quesimus, domine Hiesu, inter Sillam et Caribdem iter tenere medium ut, vitiis et erroribus ac universis periculis evitatis, salva navi et mercibus, securi perveniamus ad portum. Per te Hiesu Christe salvator et gubernator noster, qui cum patre et spiritu sancto vivis et regnas... »

Si nous avons cru devoir reproduire cette oraison, c'est parce qu'elle éclaire et confirme le jugement porté pae Jean Gomez sur la personnalité de son auteur, qui paraît être demeurée jusqu'ici un peu indécise ou parfois même inexactement interprêtée. Jean Mair ne semble nullement avoir fait preuve d'incompréhension en présence des idées qui arrivaient alors d'Italie. Dans la préface de son commentaire du quatrième livre des Sentences (1509), il s'élève résolument contre toute stagnation intellectuelle et contre la négation d'un progrès : « N'avons-nous pas vu à notre époque, écrit-il, Améric Vespuce découvrir des terres qui étaient demeurées inconnues à Ptolémée, Pline et aux autres cosmographes? Pourquoi n'en serait-il pas de même pour le reste? Si nul n'avait su écrire mieux que les Anciens, lirions-nous encore aujourd'hui tant d'auteurs plus récents? » C'était, en tout cas, une heureuse réplique aux humanistes, et il fut non moins habile quand il rappela que Pic de la Mirandole n'avait pas dédaigné les doctrines du Moyen Age. Mais ce que les novateurs reprochaient surtout à Jean Mair, c'était son style « barbare » (« la science, dit-il, n'a pas besoin de beau langage »), et ici toute la faculté de théologie était d'accord avec lui pour mépriser le cicéronianisme. Il faut aussi tenir compte de l'esprit d'hostilité qu'entretenaient les dialecticiens et les théologiens à l'égard des grammairiens. « Que de fois, écrit J. L. Vivès, Jean Dullaert ne nous a-t-il pas dit que plus on était bon grammairien, plus on devenait mauvais théologien et dialecticien ».

Travailleur acharné avec un profond idéal religieux, Mair ne voyait aucune contradiction entre son titre, dont il était fier, de « prince des

théologiens de Paris » (il prit parti, comme tel, pour l'Immaculée Conception) et son amour pour la terre natale d'Écosse, où il continuait à correspondre avec son ancien élève Ninian Hume « aussi célèbre par sa naissance que par sa culture », avec maître George Tournebulle[1], George Hepburn[2], abbé d'Arbroath, Pierre Chaiplane, recteur de Dunkeld, Gauvin Douglas, évêque de cette ville et poète à ses heures, Guillaume Guynd et Jean Annand, régents au même collège, Alexandre Conan, de Haddington, Robert Cockburn, évêque de Ross, André Forman, archevêque de Saint-André[3], avec le cardinal Wolsey et surtout Jacques Beaton, archevêque de Glasgow. Son cercle de relations ne se bornait d'ailleurs pas là, nous trouvons même son nom cité aussi bien par Suarez que par François Bonivard, l'auteur des « Chroniques de Genève »[4], et il entretenait d'excellentes relations avec son homonyme l'humaniste allemand Jean Mair Eck. Aussi un rôle politique devait-il tout naturellement lui être dévolu entre les deux pays. Le 7 juin 1517, le duc d'Albany, précédé de Gauvin Douglas, dont nous venons de parler, du maître de Glencairn, de Patrick Panter et de lord John Gordon, s'embarqua à Dumbarton pour renouveler avec la France, de la part du régent d'Écosse, l'alliance entre les deux pays. La négociation ayant eu un plein succès (traité franco-écossais signé à Rouen le 16 août 1517), Douglas retourna en Écosse pour en rapporter la nouvelle, mais il chargea son ami Jean Mair de surveiller l'exécution de la nouvelle convention. L'année suivante, celui-ci abandonna le « très reiglé collège de Montaigu » pour l'Écosse, mais revint enseigner à Paris en 1525, puis se retira définitivement en 1531 dans son pays, où il mourut octogénaire, après avoir en 1539 fondé avec G. Mandreston une bourse au collège Saint-Sauveur d'Edimbourg, dont il fut prévôt depuis 1533 jusqu'à sa mort.

Pendant longtemps, il avait eu la joie de voir se développer dans les écoles et les monastères de la capitale des pépinières de maîtres ès arts ou de théologiens formés selon ses directives. Mais ses derniers jours durent être assombris par le déclin de la scolastique et le passage d'un

(1) Une notable famille normande, celle des Tournebu, pourrait avoir donné naissance à la famille écossaise des Turnbull dont un membre, William, naturalisé français en 1474, fit souche en Champagne sous le nom de Tournebulle ; leurs armes sont cependant différentes. Odet de Tournebu fit imprimer en 1584, à Paris, une « comédie en prose française » intitulée *Les Contens.*

(2) Sans doute le frère de Jean Hepburn, prieur de S. Andrews et fondateur du collège de S. Léonard à Edimbourg, qui mourut en 1522.

(3) Andrew Forman, évêque de Moray, fut envoyé comme ambassadeur par Jacques IV auprès de Louis XII en 1513. C'est sur ses conseils que le roi d'Écosse déclara la guerre à Henri VIII. Louis XII obtint de Léon X qu'A. Forman fût nommé archevêque de Bourges. Ce dernier reçut le pallium et, comme tel, prêta serment de fidélité au roi de France. Mais le 16 novembre 1513 il envoya à Bourges son neveu, accompagné d'un docteur en théologie. Le chapitre finit par l'accepter.

(4) H. Naëf, *Les origines de la Réforme à Genève*, p. 304.

certain nombre de ses anciens élèves à l'hérésie qu'il exécrait. Il essaya sans succès de retenir ses étudiants. La préface de la dernière édition de son commentaire du premier livre sur les Sentences, en 1530, témoigne à cet égard de son découragement. C'est en vain qu'il avait modifié son texte, rédigé vingt ans auparavant, pour le mettre au goût du jour. Là « nouvelle et détestable calamité de Martin Luther » (*execranda heresis*) avait vidé les amphithéâtres de l'université. Les étudiants en avaient assez de l'intensité des formes, des lectures de Duns Scot, de Grégoire de Rimini, d'Ockham. Dans une première période, ils s'étaient particulièrement intéressés au quatrième livre des Sentences. Puis, depuis Luther, c'est vers la lecture des textes sacrés que se portait leur intérêt. « Parmi nos théologiens, écrivait dès le 3 juin 1523 Ulrich Zäsi de Fribourg[1], les uns lisent saint Mathieu, les autres saint Paul. Les livres des Sentences se sont tus, bien plus on les rejette... L'on a dégradé Aristote... Pierre d'Espagne est parti, la logique tout entière s'en est allée ». L'on était passé d'un extrême à l'autre sans transition : le vieux maître estima que les temps étaient révolus, abandonna la lutte et quitta Paris pour ne plus y revenir.

Chapitre IV. — **Les élèves de Jean Mair**

Le maître de Montaigu nous raconte lui-même, dans les si vivantes préfaces de son traité complet de logique, que c'est sur les instances de ses élèves préférés qu'il se décida, en dépit des attaques de fièvre auxquelles il était soumis et du labeur incessant qui l'accablait, à relire et corriger les notes qu'ils avaient prises à ses cours afin qu'elles fussent publiées. Il nous y indique leurs noms : Louis Coronel et son frère Antoine, Gaspard Lax, Robert Caubraith, Jacques Almain de Sens, Pierre Crokaert de Bruxelles, Robert Céneau de Paris, David Cranston, auxquels nous ajouterons Jean Dullaert, Pierre Honston, George Lokert et Robert Dumus, également mentionnés dans le même traité. Nous allons étudier successivement ces divers personnages, qui tous nous ont laissé des ouvrages imprimés.

§ 1er. Luis Nuño Coronel, de Ségovie, licencié en 1514, auquel nous devons d'avoir édité en 1506 le traité complet de la logique de Jean Mair dont nous avons parlé, ne semble, par ailleurs, avoir composé, si l'on ne tient pas compte de son *Tractatus syllogismorum* (1507)[2], qu'un seul ouvrage important, ses *Physicae perscrutationes* qui parurent à Paris

(1) *Amerbachkorrespondenz*, II, 431.
(2) Picot, *Répertoire historique*, t. 22, 575.

en 1511[1] et furent rééditées à Lyon chez J. Giunta. Il y pousse à la perfection dans le détail, mais sans y apporter d'idée nouvelle, les doctrines d'Albert de Saxe, de Buridan et de Nicole Oresme, en développant les idées émises par Jean Mair dans son *Propositum de Infinito*.

Louis Coronel, qui appartenait probablement à la même famille qu'Alphonse Fernandez de Coronel, mort à Aguilar en 1353, et dont un frère, François Ferdinand, était resté dans la Péninsule, avait attiré à Montaigu quelques étudiants des plus grandes familles espagnoles de l'époque, parmi lesquels le marquis Inachus Lopez de Mandocia, petit-fils de Pierre Ferrand de Vélasco, le comte de Miranda, Pierre de Stuniga[2], Il entretenait, en outre, de bonnes relations avec le juriste Jean Agobert et avec trois lettrés de Bourges, maître Nicolas Thabotin, Philippe Laurent et un certain « maître Guillaume ». Il revint après 1515 en Espagne où il resta en correspondance avec Érasme, qu'il avait connu à Montaigu. Dans une lettre à Manriquez, archevêque de Séville, Érasme ne craint pas de le qualifier de « théologien très accompli », compliment rare sous sa plume ; il ajoute qu'il avait une grande dette de reconnaissance envers Louis Coronel : celui-ci n'avait, en effet, pas approuvé ses *Paraphrases du Nouveau Testament*, ce qui avait été très utile à leur auteur. En 1527, une lettre de J. L. Vivès à Érasme, datée de Bruges[3], nous apprend qu'il était alors évêque de Las Palmas aux îles Canaries.

§ 2. ANTOINE CORONEL, frère du précédent, qui émigra de Montaigu à la Sorbonne avant 1513, et auquel Jean des Loges dédia une pièce en 58 vers[4], a davantage produit. Dès 1509, il fait imprimer des *Questiones logice secundum viam realium et nominalium*. En 1510, il publie une étude sur les derniers Analytiques d'Aristote[5], avec le texte traduit par Jean Argyropoulo. Deux années plus tard paraît son *Rosarium logicae*, divisé en 2 parties. La première traite des propositions, avec la question litigieuse des futurs contingents ; la seconde, également imprimée par Olivier Senant, rue Saint-Jacques près de Saint-Benoît « à l'enseigne de Sainte-Barbe assise », contient 7 chapitres relatifs aux suppositions, ampliations et appellations. Il n'y a rien qui retienne particulièrement l'attention dans ce texte un peu prolixe — défaut commun aux œuvres

(1) Nous avons reproduit les passages les plus saillants de cet ouvrage à la fin de notre édition, avec traduction française, du *Traité de l'Infini*, de Jean Mair, Paris, Vrin, 1937.

(2) Sans doute de la même famille que Jacques Lopez Zuniga (en latin *Stunica*), qui fit imprimer ses ouvrages de polémique contre Érasme et Lefèvre d'Étaples à Alcala de Henarès dès 1519.

(3) *Lettres d'Érasme, Mélanchton, Thomas Morus et Louis Vivès*, Londres, Flesher et Young, 1642, p. 109. La lettre d'Érasme, n° 114, du livre XIX de sa Correspondance, datée de 1522, est adressée à Louis Coronel.

(4) PICOT, *Rép. hist.*, t. 22, 571, après Moreri.

(5) Paris, O. Senant.

des nombreux Espagnols qui publièrent alors à Paris en matière de logique ou de théologie. Ce qui est plus intéressant, c'est que, bien que terministe, Antoine Coronel édita en 1512, chez J. Barbier aux frais de Claude Chevallon « la première partie de la seconde partie » de la Somme de saint Thomas d'Aquin, avec une dédicace à un autre élève de Jean Mair, Pierre de Bruxelles, déjà spécialisé dans les publications thomistes. Le dernier ouvrage d'Antoine Coronel est un *Super librum Praedicamentorum Aristotelis*, que B. Aubry imprima en 1518. Dans une de ses préfaces à son frère François Ferdinand demeuré en Espagne où il servait dans l'armée, Antoine Coronel se plaint de sa mauvaise santé (*secundum meas nocentes infirmitates et continuos morbos*...). Il mourut sans doute prématurément, comme la majorité des élèves ou maîtres de Montaigu, usés par un travail excessif et par le régime malsain, immortalisé par Érasme, de ce collège, en dépit du legs de la moitié de sa fortune qui avait été fait en 1510 par Ulrich Gering à ses étudiants pauvres.

§ 3. La prolixité est bien aussi le défaut que l'on pourrait reprocher à Gaspard Lax, de Sarinyena, en Aragon, qui enseigna au collège de Calvi, également appelé Petite Sorbonne, en 1507 et 1508, puis à Montaigu, et que nous trouvons de nouveau à Calvi en 1517. Sa production est abondante. Tout d'abord, bien entendu, ses *Termini*[1]. Dès 1507 paraissent ses *Exponibilia*[2], réédités en 1512 et 1517. Nous trouvons ensuite ses *Sillogismi* en 1509 et 1512[3], des *Obligationes*[4] et un *Tractatus de oppositionibus* en 1512[5], des *Insolubilia* en 1512 et 1518[6], des *Impositiones* (l'« impositio ad placitum » donnait son sens au terme), enfin un *Tractatus de inveniendo medium*, réimprimé en 1514, dans lequel il donne de l'expression de « pont aux ânes » l'explication suivante : « Pour mieux comprendre ce qui précède, l'on a utilisé une figure que certains ont appelée « pont aux ânes » parce que, d'après eux, les esprits rudes et grossiers, à l'instar des ânes, ne pouvaient facilement les comprendre, mais, selon une autre interprétation, qui est la mienne, écrit Gaspard Lax, cette expression vient de ce que, si quelqu'un ne pouvait comprendre facilement ladite figure, on en déduisait qu'il était rude et grossier comme un âne ». Voilà donc un point d'étymologie élucidé, à l'encontre de l'opinion de Littré, selon lequel « le pont aux ânes est celui où passent les ânes et qu'on les décide à passer à coups de bâton ». Quant au Dictionnaire de

(1) Que Hain et Panzer mentionnent à tort comme imprimés en 1481, d'après Maittaire, et celui-ci d'après le catalogue de la bibliothèque Spencer. Mais ici la date de 1481 est entre crochets.

(2) Imprimés par J. de la Roche aux frais d'Hémon le Fevre.

(3) Paris, Guillaume Anabat.

(4) Paris, J. de la Roche aux frais d'Hémon le Fevre.

(5) Paris, Jean de la Roche.

(6) Paris, Hémon le Fevre.

l'Académie[1], il commet un contresens complet : « C'est le pont aux ânes, se dit des réponses triviales dont les plus ignorants ont coutume de se servir lorsqu'on leur propose quelque difficulté à résoudre... ou aussi des choses si communes que tout le monde les sait, ou si faciles que tout le monde peut les faire ». Il est à remarquer que la figure du Pont aux ânes de Gaspard Lax n'est pas identique à celle de Tateret, reproduite par Prantl[2], bien que les formules caractéristiques de cette dernière s'y trouvent aussi (*Fecana*, *Cageti.*). Nous ne trancherons pas ici la question de savoir si la paternité du pont aux ânes revient à Buridan, à Jean Dorp, Bricot ou Tateret. Nous nous contenterons d'ajouter aux remarques pertinentes de Prantl à ce sujet que, dans certaines éditions tardives de Tateret, la figure en question est accompagnée des vers suivants :

Non pergent asini per pontem sint nisi cauti
Pontem vel caveant praetereundo cadent
Impedit hic oculos sensus format dat et altos
In doctis saltus est sibi nulla salus
Horret equus talem validus certe titubantem
Dum graditur cernens sit licet ire potens
Non igitur rursum dico veniam asinorum
Qui, sed eos retro nunc remanere volo.

Puis, l'*asinus pergens* s'exprime comme suit :

Mutat ab omni dum pons eo parte tremit
Si nunc vadam ; labar cum cito regrediar,

tandis que l'*asinus cadens* se lamente dans ces deux vers :

Heu me quid faciam ruo nec praebet mihi quisquam
Auxilium, monitor quae dedit experior[3].

C'est cependant comme mathématicien que Gaspard Lax obtint le plus de succès, avec son *Arithmetica speculativa*[4] et ses *Proportiones*, deux ouvrages qui furent l'un et l'autre imprimés en 1515. Les préfaces de ses ouvrages sont généralement adressées par lui-même ou par ses élèves à des Espagnols ou à les Portugais, seigneurs ou protecteurs de leurs compatriotes dont ils payaient le séjour à Paris. C'est ainsi qu'Antoine Alcaraz s'adresse, de Montaigu, en 1512, à ses deux parents, Jacques et François Alcaraz, recpectivement archidiacre et chanoine de Valladolid, Gaspard Lax à Antoine Augustin, chancelier de l'archevêché de Saragosse (1509) ou à l'archevêque lui-même, Pierre Christobule Sanchez! (1507) ;

(1) Éd. de 1835.
(2) *Geschichte der Logik*, IV, 206.
(3) *Petri Tatereti parisiensis... septem tractatibus absolutum opus*, Venise, heredes Melchioris Sessae, 1571.
(4) Paris, Nicolas de la Barre aux frais d'Hémon le Fevre.

son *Arithmetica speculativa* est dédiée à Don Francisco de Mello, Portugais « d'illustre famille, connu pour ses bonnes mœurs », à la fois philosophe et mathématicien. Jérôme de Cabanyelles, de Valence, chevalier de la Toison d'Or, commandeur de Saint-Jacques, représentant de Ferdinand d'Aragon auprès de Louis XII, était tout naturellement, vers 1512, le dispensateur des fonds distribués aux étudiants espagnols à Paris qui, désireux de s'attirer ses faveurs, lui prodiguaient de flatteuses préfaces. Mais il y avait aussi des Français parmi les élèves de Gaspard Lax. Nous relevons notamment les noms de François Chauffourt[1], de Vendôme (1512), de Pierre Foullon, de Saumur (1509)[2], de Jean Déclara, de Rouen, Jean Brodeau (1512)[3], Claude Rimée (1507), et, en 1512, de Nicolas Lombart, de Vitry ou Victry-en-Perthois, vieille cité de Champagne qui, déjà ruinée par Louis VII, puis reconstruite, devait être détruite une seconde fois et définitivement par Charles-Quint en 1544, après quoi François 1er fonda pour ses habitants Vitry la Neuve, à laquelle il donna son nom. Nous trouvons là également mentionnés Pierre Huet, doyen de Notre-Dame de Vitry, et Robert de Lenoncourt, seigneur du lieu et neveu de l'archevêque de Reims[4]. Par ailleurs, dans la deuxième édition (1520) du *Bipartitum in morali philosophia* de Mandreston, dont nous parlerons ci-après, nous relevons le nom de Nicolas Buat, maître en droit canon, doyen de la cense de Vitry en Perthois. Villon nous avait déjà parlé de maître Thibault de Victry, chanoine de Paris et conseiller au Parlement. Il y avait donc bien, dans cette petite ville de l'ancienne France, un centre intellectuel comme nous en décèlerons d'autres au cours de cette étude notamment à Rouen, Caen, Troyes et Reims.

§ 4. Robert Caubraith, Écossais, après avoir suivi les cours de Jean Mair, alla professer les arts et le droit romain au collège de Coqueret

(1) Un Jacques de Chauffourt fut lieutenant général des eaux et forêts du bailliage de Gisors au début du XVIIe siècle et écrivit des ouvrages de cynégétique et de sylviculture (Brunet, *Suppl.*, I, 253).

(2) Un Abel Foullon fit éditer en 1555 à Paris un ouvrage intitulé *Usaige et Description de l'holomètre* (Brunet, *Suppl.*, I, 515). Il était le père de Benjamin Foullon, peintre de Catherine de Médicis.

(3) Un Victor Brodeau fit paraître, en 1544, chez Ét. Dolet, à Lyon, des *Louanges du sainct nom de Jesus... plus une Espistre d'ung pescheur à J.-C.;* ouvrage qui fut censuré et proscrit par l'Université de Paris, d'après l'édit du roi donné à Châteaubriant (Brunet, *Suppl.*, I, 176). D'une famille ancienne de Tours, il était le frère de Jean Brodeau, fils d'un valet de chambre de Louis XII, qui fut disciple d'Alciat à Bourges, devint l'ami intime de Pierre Danès et fit partie des ambassades de Georges de Selve à Venise et de Georges d'Armagnac à Rome. Mais ce Jean Brodeau ne semble pas pouvoir être identifié avec l'élève de G. Lax, car, d'après Moreri (II, 501), il serait né en 1500.

(4) D'une des quatre familles dites grands chevaux de Lorraine, Robert de Lenoncourt était en effet bailli de Vitry. Évêque de Châlons en 1535, cardinal en 1538, il fut ensuite successivement évêque de Metz, archevêque d'Embrun, d'Arles et de Toulouse ; il possédait l'abbaye de Saint-Rémi à Reims.

où nous le suivons de 1509 à 1514. Nous ne connaissons de lui que son *Quadrupertitum in oppositiones, conversiones, hypotheticas et modales*, qui fit l'objet de deux éditions chez Josse Bade Ascensius en 1510 et 1516 et par lequel il prétendait « résoudre complètement toute difficulté en matière de dialectique ». Les préfaces ou épîtres dédicatoires de cet ouvrage, datées de 1509, nous transmettent, comme élèves, les noms des Espagnols Jean de Castro, Jérôme Iopis de Villanova et Jean de Nagera, des Français Jean de Villepoys, de Beauvais, Denys Brevedent, de Paris, et Lambert Gallopin, de Reims, des Écossais Jacques Huntar, Thomas Belsenden ou Bellenden et, comme destinataire et protecteur, Jacques Henrison, homme de lettres et juriste, conseiller du roi d'Écosse Jacques IV. On voit que les étudiants ne se répartissaient pas spécialement par collèges selon leur origine et celle de leur professeur : l'auditoire de chacun de ceux-ci se composait de ressortissants de pays très divers, avec une langue commune, le latin. Nos concepts modernes de nation et de nationalité, de patrie au sens actuel du mot (seule comptait la patrie céleste), n'eussent d'ailleurs même pas été compris à cette époque ; ils sont d'origine prérévolutionnaire.

§ 5. Jacques Almain, né à Sens vers 1480, élève aux collèges de Montaigu puis de Navarre, professa à celui-ci en 1512 après avoir acquis le bonnet de docteur en théologie le 31 mars de la même année. Il y prit rapidement une telle notoriété qu'on le surnomma *Splendor Academiae*, mais il mourut prématurément en 1515, à Auvillars en Aquitaine (où l'avait fait venir Jean de Marre, évêque de Condom)[1], laissant une production très considérable pour un temps aussi bref, dont la partie théologique a été éditée par Elliès du Pin avec les œuvres de Gerson. Son *Tractatus consequentiarum*, imprimé par Denis Roce en 1508, puis par A. Chappiel (édition mise en vente par Rodolphe Laliseau), est une œuvre de jeunesse, consacrée à la logique, qu'Almain abandonna rapidement comme un certain nombre de ses contemporains. Il fut avant tout un moraliste et se consacra passionnément à la défense des privilèges gallicans.

En 1512 paraissaient à la fois ses *Moralia*[2], avec additions de David Cranston (il mourut avant leur publication), ses *Dictata* sur les Sentences d'Holkot, et son ouvrage le plus connu, le *Libellus de auctoritate Ecclesiae seu sacrorum conciliorum eam representantium contra Thomam de Vio*, écrit sur la demande de Louis XII et dédié à Tristan de Salazar, archevêque de Sens, ouvrage gallican dans lequel il réfutait les thèses exposées par Cajetan en 1511 dans son *De comparatione auctoritatis papae et concilii*. A la fin, Almain rapelle que ce Cardinal avait alors 43 ans, mais se refuse à indiquer son propre âge en 1512 « afin de ne pas paraître agité par une vaine gloire » : preuve du succès qu'il obtint. Cet ouvrage figure d'ailleurs

(1) Picot, *Rép. hist.*, t. 2.
(2) Paris, Cl. Chevallon et G. de Gourmont.

dans la collection de Richer (1683), avec le traité similaire de Jean Mair, dont nous avons parlé. Almain devait encore approfondir ce sujet dans son *Expositio circa questionum magistri Guilermi de Occam super potestate summi pontificis*, dont Cl. Chevallon ne devait publier une édition soigneusement revue et expurgée qu'en 1537. Enfin, sa *Questio in vesperiis habita*, objet d'un de ses cours d'après-midi, traite aussi de la puissance du pape.

Mais la mort d'Almain, en 1515, l'avait empêché de faire imprimer ce dernier ouvrage, comme un certain nombre d'autres matières de son enseignement. Deux fidèles élèves, Vincent Doesmier, de Rennes, d'abord médecin, puis théologien (*olim priusquam medicinam profiteretur theologie addictus*), qui avait pris des notes très complètes à ses cours et l'admirait tout particulièrement, ne serait-ce que pour la « fougue avec laquelle il pulvérisait ses adversaires », et Nicolas Jérôme Mallarius, de Rouen, qui devait également publier en 1519 la *Contemplatio melliflua super Salve Regina* de Martin Lemastre, et que nous trouvons mentionné dans les préfaces de l'*Apologia de beati Petri apostoli martyrio* de Pierre Richard (1518) et des *Moralia* de Jérôme d'Hangest (1521), se chargèrent de ce travail. Mallarius publia en 1516 le cours qu'Almain professait au moment de sa mort au collège de Navarre sur le commentaire de Gabriel Biel concernant le troisième livre des Sentences. Doesmier et lui firent paraître la même année une édition dite « complète » des œuvres de leur maître, qui fut réimprimée en 1518, 1520 et 1525, et qui comprend les ouvrages suivants : *Moralia, optime recognita cum additionibus* ; *Lectura in tertium, completa* ; *De penitentia, sive in quartum* [Sententiarum] *lectura* ; *De potestate ecclesiastica* ; *Vesperiarum non spernanda questio* ; et les *Dictata super sententias Holkot*, qui ne portent que sur les chapitres *De actibus fidei*, *De libertate voluntatis* et *De actibus intellectus, meritoriis, spei, fidei*. Almain pourrait à juste titre être considéré comme un précurseur de nos philosophes de la volonté : « L'opération médiate et intrinsèque de la volonté, écrit-il au chapitre Ier de ses *Moralia*, existe *simpliciter* et absolument et doit être considérée comme une opération naturelle en soi ».

En 1526, Cl. Chevallon devait encore publier une édition séparée du commentaire d'Almain sur le quatrième livre des Sentences.

§ 6. Pierre Crockaert, dit Pierre de Bruxelles, né entre 1460 et 1470, présente une physionomie très particulière. Les Flamands et les Hollandais, que la dynastie bourguignonne, puis l'Espagne son héritière avait réunis sous une même domination, étaient, parmi les non-français, du moins en fait, les plus assidus à l'Université de Paris après les Écossais et les Espagnols de la Péninsule. Un certain et « mystérieux » Georges de Bruxelles, sur lequel M. Renaudet[1] a appelé l'attention avec raison,

(1) *Op. cit.*, p. 139. Cf. *supra*, p. 201.

avait déjà commenté avec succès Buridan, et Bricot lui avait à son tour consacré des commentaires, superposition de gloses qui caractérise cette fin du xve siècle, et que nous avons déjà relevée à propos du même Buridan, de Jean Dorp et de Jean Mair. Comme Gaspard Lax et Almain, Pierre de Bruxelles, au sortir de Montaigu, se spécialise rapidement, fort des méthodes logiques de raisonnement que lui avait inculquées Jean Mair. Mais ce ne sont ni les mathématiques ni les rapports de l'Église et de l'État qui le tentent. En 1502, dirigé par des moines venus de Hollande, le monastère des Dominicains, rue Saint-Jacques, avait subi une réforme et devint rapidement un centre d'études très actif. Pierre de Bruxelles prit la robe de saint Dominique sous l'impulsion du cardinal Georges d'Amboise et ne tarda pas à devenir le membre le plus connu de sa communauté. Tournant décidément le dos au nominalisme, il y remit en honneur les études thomistes, qui étaient en veilleuse depuis fort longtemps. Dès 1503, J. Barbier et G. de Marnef impriment son commentaire du *De ente et essentia* du Docteur angélique, dont une seconde édition fut publiée en 1514. En 1508 paraît son *Summularium super textum P. Hispani*, suivi en 1509 par ses *Acutissime questiones in singulos Aristotelis logicales*[1], où il est qualifié officiellement d'« interprète de la doctrine de saint Thomas ». Et, en effet, dans cet ouvrage dont la préface est due à son élève frère Michel de Salamanque, nous trouvons, après ses *Elenchi*, l'explication suivante de la prise de position de Pierre Crockaert vis-à-vis de la philosophie dominante de son époque : « L'on avait remarqué, écrit-il, qu'en physique il y avait beaucoup d'opinions contradictoires. Or les contraires ne peuvent être vrais simultanément[2]. L'on expliqua ce fait par un vice de raisonnement empêchant qu'il pût y avoir une certitude en matière de connaissance. Comme par ailleurs d'autres sciences furent découvertes à ce moment, l'on s'appliqua à faire un art de la manière de raisonner. L'on constata aussi que si beaucoup d'étudiants n'arrivaient pas à de meilleurs résultats, cela tenait à ce qu'ils manquaient de méthode pour parler comme pour écrire. C'est ainsi que l'on inventa toutes les sciences du raisonnement, et que l'on distingua entre divers modes de raisonner et de syllogiser. Nous, au contraire, nous excusons d'omettre tout cela et, pour ce qui est de bien parler, nous nous contenterons de nous en référer à la gloire de saint Thomas ».

Cet ouvrage fut suivi en 1510 par des *Questiones physicales*[3] concernant les 8 livres de la Physique et les 3 livres du *De anima* du Stagirite. Nous avons vu qu'Antoine Coronel avait, en 1512, publié, la « première de la seconde » de la Somme. La même année, également chez Chevallon,

(1) Paris, J. Barbier.
(2) L'auteur prenait ainsi position contre les thèses de Nicolas d'Autricourt, condamnées par l'Église.
(3) Paris, J. Barbier.

Crockaert fit paraître la « seconde de la seconde » ; les deux élèves de Jean Mair, sans doute sous son impulsion, s'étaient partagé la tâche, preuve que le travail d'équipe et méthodique était à l'honneur. A cette date, Pierre de Bruxelles, qualifié le 11 mai 1512 de *praedicator praesentatus*[1], dirigeait une florissante école : nous étudierons ultérieurement ses élèves dont certains devinrent plus célèbres que leur maître. Contentons-nous de citer ici cet hommage que lui rend, aussitôt après sa mort, en 514, l'un d'entre eux, Vincent de Harlem : « Je mentionnerai ici le témoignage du R. P. Pierre de Bruxelles, mon maître révéré de tous, qui fut un docteur en théologie si plein d'érudition et qui doit être placé parmi les hommes les plus savants de notre temps. Sa doctrine, théologique s'inspirait d'une très illustre tradition et sa mort ne sera hélas, jamis assez regrettée »[2]. Aux Jacobins s'était ainsi créé, sous l'impulsion première de Crockaert, un centre d'études thomistes dont nous suivons la trace jusqu'à Suarez. Il importait donc de bien fixer le point de départ de cet important mouvement d'idées.

§ 7. Autant de disciples de Jean Mair, autant de voies différentes ; chacun mériterait une étude approfondie. ROBERT CÉNEAU, né à Paris en 1483[3], docteur en théologie le 5 avril 1514, présente lui aussi une physionomie très particulière. Ses travaux de logique ne le conduisirent pas loin dans l'étude de cette science, à laquelle il consacra cependant un *Liber prioris posteriorisque resolutionis, cum tractatu de futuris contingentibus*, imprimé par Jean Petit aux frais de R. Laliseau en 1510. Le 6 septembre 1514, il figure parmi les docteurs qui se prononcèrent en faveur des frères mineurs de l'Observance[4]. Nous retrouvons son nom en 1516 comme ayant publié la troisième édition du commentaire de Jean Mair sur le quatrième livre des Sentences, puis c'est à lui en sa qualité d'« insigne citoyen et théologien de l'Académie de Paris » que Josse Bade dédie en 1532 l'édition, imprimée par ce dernier, des psaumes de David, due à Thomas de Vio Cajetan. A cette date, Céneau avait déjà depuis longtemps opté pour l'épiscopat, dans lequel il devait terminer sa vie en 1560, et pour des sujets d'étude bien différents de ceux que pouvaient laisser supposer ses années de jeunesse passées à Montaigu. Nommé évêque de

(1) CLERVAL, *Registre des procès-verbaux*, 1917, p. 99.

(2) Petrus DE PALUDE, *Quartus Sententiarum*, Paris, J. Bienayse et Jacques Ferrebouc pour J. Petit, Fr. Regnault et Cl. Chevallon, libraires de l'Université de Paris, 7 oct. 1514.

(3) En appendice aux *Predicamenta* de maître Jean Tardivel (Paris, J. Olivier, 1518), nous trouvons des questions de Clodoald Céneau, parisien, qui est sans doute de la même famille. Ce Tardivel s'identifie assurément avec maître Jean Tardinel, dont le nom figure dans une lettre adressée, le 27 octobre 1502, par Mathieu ex Loreyo à J. Amerbach et que l'éditeur de la correspondance de ce dernier déclare lui être inconnu (I, 162) ; il enseignait alors au collège de Lisieux.

(4) CLERVAL, *op. cit.*, I, 139.

Vence en 1523, trésorier de la Sainte Chapelle le 3 juin 1525, il fut transféré à Riez en 1530, puis en 1532 à Avranches où il mourut. C'est encore comme évêque de Riez qu'il publie en 1532 chez Robert Étienne, un traité *De liquidorum leguminumque mensuris, et variis sacrae scripturae, et authorum veterum ac recentiorum locis congestae observatiunculae*, qui obtint un si vif succès qu'il fit l'objet d'une seconde édition à Strasbourg en 1534 avec préface et traduction des mesures en allemand et indication des mesures strasbourgeoises correspondantes par Mathias Apuarius, et d'une troisième, revue et corrigée par l'auteur et imprimée par Jean Roigny à Paris en 1547. Cet ouvrage fut complété par un autre intitulé *De vera mensurarum ponderumque ratione*.

Céneau devait être beaucoup plus éclectique encore. Dès le 9 août 1529 avait paru sa *Messe de Messeigneurs les Présidents*, en même temps qu'une *Oraison de la paix faite et prononcée à Cambrai*, avec *in fine*, un extrait de ce traité, rédigé par François Bayard[1]. Il nous a aussi laissé un catalogue des évêques d'Avranches, encore consulté aujourd'hui, *des Synodales Constitutiones* (Robert Goullet, 1554), puis en 1557 à Paris, chez Galliot du Pré, une *Gallica historia*, dédiée à Henri II, qui, si elle ne présente pas un intérêt considérable, est cependant utile pour qui veut savoir les opinions qu'on avait au milieu du XVIe siècle sur l'origine des noms de lieux en France. On lui doit enfin trois ouvrages de polémique, l'un contre la formule publiée par Charles-Quint sous le nom d'*Interim*, le second contre les Protestants intitulé *Larva sycophantica in Calvinum*. Sa statue en airain et son tombeau avec épitaphe se trouvaient dans l'ancienne église de Saint-Paul à Paris.

En 1526, Céneau, quand il était évêque de Vence, avait eu une polémique courtoise avec Henri Cornélius Agrippa, auquel il reprocha les erreurs qu'il avait commises dans son traité sur le mariage. Dans une lettre de Lyon datée du 7 mai de la même année et adressée à Michel d'Arande à Cognac, Agrippa rend hommage à la pertinence des arguments de Céneau à ce sujet, et le qualifie de *vir admodum sorbonice doctus*[2].

§ 8. DAVID CRANSTON ou Cranstoun, de Glasgow, ancien écolier pauvre de Montaigu, devint régent des riches et y mourut prématurément en août 1512, laissant ce qu'il avait gagné pendant sa régence, soit 450 livres, à la fondation des étudiants pauvres de ce collège, à laquelle s'était consacré Standonck et dont Noël Béda devait continuer à s'occuper après lui[3]. Il nous a laissé des *Positiones physicales* et un *Tractatus insolubilium et obligationum*[4], suivi des *Obligationes* de Strode, imprimées pour la première fois « de ce côté-ci des monts » selon un texte édité à

(1) PICOT, *Rép. hist.*, t. 18, 133-139.
(2) HERMINJARD, *Correspondance des Réformateurs*, t. L, p. 429.
(3) Cf. FÉRET, *Histoire de la Faculté de Théologie de Paris*.
(4) Paris, O. Senant, s. d. Le premier de ces ouvrages est cité par le *gesamtkatalog* (n° 7.811), qui paraît peu fixé sur l'auteur, qu'il déclare « présvmée origine anglaise ».

Venise en 1494 par les frères Thaddée Valens et Augustin de Resiegonibus, des Servites de l'Observance ; cet auteur, qu'on lisait jusque-là sur des manuscrits tout à fait corrompus, était en effet devenu la principale autorité en cette matière, désormais partie intégrante, avec les *Insolubilia* et les *Consequentiae*, des traités de logique. Mais Cranston semble avoir surtout consacré son activité à faire éditer, avec des additions, les œuvres morales de Martin Lemaistre et à commenter celles d'Almain. Sa mort paraît avoir laissé des regrets unanimes parmi ses élèves, à en juger d'après les poèmes qu'ils publièrent à cette occasion, et parmi lesquels nous relevons les noms de Théobald de Pontavice, du Mans, de Jean de Cambray, du diocèse de Laon, et de Pierre le Gras, un Briard du diocèse de Sens également signalé dans la préface du *Tripartitum epithoma* de Mandreston (1517)[1]. Quelques mois auparavant, le 27 mai 1512, un Pierre Cranston, peut-être son parent, avait reçu à Paris le bonnet de docteur en théologie[2].

§ 9. Jean Dullaert, de Gand, d'une famille noble à laquelle avait probablement appartenu le chroniqueur Adrien Dullaert né à Werde en 1411, naquit vers 1470 et mourut le 19 septembre 1513 à Paris où il avait été envoyé dès l'âge de quatorze ans. Après avoir professé à Montaigu où il avait étudié, il devint en 1510 maître au collège de Beauvais, également appelé de Dormans. Tant il est vrai que les élèves de Jean Mair peuplaient alors les chaires des différents collèges de Paris. Il préparait son doctorat en théologie lorsque, étant retourné à Gand, il y fut accusé de trahison envers l'Espagne. Revenu à Paris, il y serait mort de chagrin en 1514, d'après son élève Jean-Louis Vivès.

Dullaert, que les rédacteurs du catalogue des imprimés de la Bibliothèque Nationale ont confondu avec Jean de Jandun, qui vivait deux siècles auparavant, nous a laissé des *Questiones super octo libros physicorum Aristotelis necnon super libros de coelo et mundo*, éditées à Paris en 1506 et 1511, des commentaires du *De interpretatione* d'Aristote (1509), et la même année une édition revue et corrigée des questions de Buridan sur les huit livres de la physique d'Aristote[3]. Puis, en 1512, Dullaert publiait chez Thomas Kees, ce curieux imprimeur dont la devise était *Amenta abstine*, *Teneo mensura*, une *Expositio in libros meteorum Aristotelis*, dédiée à son maître Jean Gemellus, dont nous ignorons s'il est parent d'Adrien Gemellus maître ès arts à Paris et archidiacre de la cathédrale de Laon, auquel sont dédiées à la fois une *Compendiaria in dialecticae elementa introductio* de Jean Arboreus (1536), et la seconde édition, publiée en 1521 par Gérard Columelle, tous deux Laonnais eux aussi, de la *Summa philosophie naturalis* de Paul de Venise.

(1) Teuler commet une erreur manifeste quand il écrit (II, 12-13) que Cranston soutint une controverse contre Calvin, né en 1509.

(2) Picot, *Rép. hist.*, t. 22, 465.

(3) Paris, P. le Dru aux frais de Denys Roce.

Or c'est précisément Jean Dullaert qui est l'éditeur de la première publication française de ce dernier ouvrage, ce qui créé un rapport certain entre les deux personnages du même nom que nous venons de citer. Comme Paul de Venise, mort en 1429, était ermite de Saint-Augustin, les membres de cet Ordre eurent à cœur de publier des éditions correctes des œuvres de cette célébrité de leur famille monastique. *L'Expositio in libros Posteriorum Aristotelis* était imprimée dès 1494, et le *Tractatus summularum logicae* en 1495. L'on sait qu'une bonne partie des éditions de ce genre furent reproduites à Paris — simplement démarquées ou revues et corrigées — avec même leurs préfaces ou dédicaces, auxquelles on se contentait d'ajouter celles de l'éditeur français. C'est ainsi qu'en ce qui concerne Paul de Venise nous voyons paraître notamment dans la capitale en 1513 sa *Quadratura* puis en 1514 ses *Sophismata*, d'après l'édition de maître Contarini et de frère Baptiste de Monza. Jean Dullaert se chargea de deux autres œuvres de Paul Nicoletti. C'est par ses soins que parurent chez Thomas Kees le *De compositione mundi* (probablement en 1512), puis en 1513 la *Summa philosophiae naturalis*, dont nous venons de voir qu'une seconde édition fut publiée en 1521, deux ouvrages dont les éditions italiennes avaient été pour l'une comme pour l'autre dédiées par Vincent Tuscus, de Cesenna, professeur de philosophie, au prince Albert Pio de Carpi.

En 1514, Jean-Louis Vivès fit paraître chez Thomas Kees une nouvelle édition de l'*Expositio in libros meteorum Aristotelis*, avec des *Questiones super eosdem magistri J. Dullaert de Gandavo*. Dans la courte notice biographique qu'il consacre à son maître en tête de cet ouvrage, il nous dit que Dullaert avait laissé inachevé un commentaire des premiers Analytiques d'Aristote. C'est sans doute ce volume qui parut en 1520 ou 1521 à Paris sous le titre de *Questiones in librum Praedicabilium Porphyrii secundum viam Nominalium et Realium*, par les soins de Jean Drabbe, un Gantois, lui aussi, qui avait écrit en 1519 une des préfaces du *Tractatus noticiarum* de Gervais Waim. Ajoutons qu'au moment de sa mort Dullaert préparait une édition générale des œuvres d'Albert le Grand, d'après des manuscrits récemment découverts par lui et en partie inédits.

Jean Dullaert était un maître très apprécié de son auditoire où se groupaient des étudiants de toutes les langues et de toutes les souverainetés. A côté de lui, Thierry Ballinck, de Harlem, exerce à ce même collège de Beauvais les fonctions de régent et Robert Jacquinot[1], bachelier puis licencié en théologie, celles de principal. Parmi ses élèves, nous notons en 1509 Pierre Gratien Delallo, de Middelbourg, Charles Juvenalis

(1) Mentionné par Almain dans sa *Questio in Vesperiis habita* (éd. 1518, f° CLXIV), comme ayant établi que les ecclésiastiques ne sont pas, de droit divin, exemptés de la juridiction civile.

(Juvenal, Jouvenneaux ou Jouvenel?), Guy Morillon, Thierry Monard, de Poperinghe, mais aussi Mathieu Perez, de Valence, Nicolas Garinus, de Château-Thierry au diocèse de Soissons, Jean Grinus, Charles Raphelinus et Thierry Bergues, de Reims.

§ 10. En 1515, Jean Mair pouvait constater la disparition prématurée, année par année, de quatre de ses meilleurs élèves qui, comme jeunes professeurs, avaient acquis une juste réputation et dont on aurait pu espérer beaucoup encore : Cranston (1512), Dullaert (1513), Pierre Crockaert (1514) et Almain (1515). Louis Coronel était reparti pour l'Espagne, son frère et Gaspard Lax allaient bientôt le suivre. Sans doute laissaient-ils tous, eux aussi, des élèves brillants, mais il fallait encore quelques années de plus pour leur permettre d'acquérir leurs grades universitaires et de produire à leur tour. Au cours de cet intervalle, deux anciens disciples, fidèles Écossais, assurèrent la liaison et maintinrent intact le prestige de l'école.

Le premier est Pierre Honston. C'est à lui qu'est due cette publication un peu insolite, en 1514[1], du premier (les suivants, bien qu'annoncés, ne furent jamais imprimés) livre des Sentences d'André de Neufchâteau, auteur auquel nous avons consacré une courte étude[2]. Pourquoi André de Neufchâteau? Il semble que ce ne soit pas tant la position prise par ce franciscain sur le *complexe significabile* qui ait suscité l'intérêt au début du XVIe siècle, mais plutôt sa théorie de l'acte de volonté, fort intéressante il est vrai, dont Almain semble s'être inspiré avant même la publication de 1514 : il cite en effet plusieurs fois le « docteur très ingénieux » à ce sujet dans ses *Moralia*. Cette édition d'André de Neufchâteau que, comme en témoigne la préface, Jean Mair, trop occupé par son cours de théologie, avait lui-même confiée à Honston, tout comme celle d'Adam Goddam, deux ans auparavant, œuvre du maître en personne, est particulièrement intéressante car d'une part elle est conçue scientifiquement, avec mention marginale des Variantes d'un autre manuscrit, et par ailleurs elle témoigne du désir qu'avait Jean Mair de faire revivre des philosophes tombés dans l'oubli depuis deux cents ans ou presque, afin de rompre l'exclusivité des maîtres à la mode et d'alimenter ainsi la curiosité de l'école en lui fournissant de nouveaux thèmes d'étude ainsi que des bases pour de nouvelles théories : besoin inconscient de rénovation que Jean Mair devait ressentir plus que tout autre et auquel, non sans raison, il croyait devoir satisfaire en faisant appel à ces maîtres du début ou du milieu du XIVe siècle, si hardis et si novateurs dans leur doctrine et dont certains, sur lesquels l'attention n'avait, en effet, pas été suffisamment éveillée, pourraient aujourd'hui encore être considérés à juste titre comme des précurseurs.

(1) Paris, J. Granjon.
(2) Appendice au *Complexe significabile*, Vrin, 1937.

Dans son catalogue de la bibliothèque d'un chanoine d'Autun, Melle Pellechet mentionne que Honston dédia cette édition à « son maître » Robert Lambrech. De Bure, dans son *Catalogue des Livres imprimés sur vélin*, parle de Robert Cambrech[1]. Or ce professeur inconnu n'est autre que Robert Caubraith. Dans l'édition de 1516 du *Quadrupertitum in oppositiones*, *conversiones*, *hypotheticas* de ce dernier, nous retrouvons en effet le nom de Pierre Honston, qui enseignait alors à Coqueret tout comme « son maître Robert Caubraith ».

§ 11. Le second Écossais élève de Jean Mair qui se distingua au cours de cette période intermédiaire fut GEORGE LOKERT, originaire d'Ayre, qui, contrairement aux précédents, enseigna pendant plusieurs années, à Montaigu même, les arts et la physique. Il retourna jeune encore dans son pays où il devint recteur de l'Université de S. Andrews de 1521 à 1525, et mourut à Glasgow en 1547.

En 1514, Lokert faisait imprimer un *Scriptum in materia noticiarum*, ou plutôt *super quibusdam noticiarum divisionibus*, réédité en 1518 et 1520[2], à Paris et même à Caen. Nous avons déjà relevé avec Crab et nous retrouverons avec Waim ces *noticiae*, les notions, un concept nouveau qui devait provoquer de violents orages.

Le 1er janvier 1516, Lokert terminait une importante édition, dont la table des matières avait été rédigée par deux personnages que nous voyons apparaître ici pour la première fois, l'Allemand Gervais Waim et l'Écossais Guillaume Manderston. « Un triumvirat, écrit-il dans sa préface, régnait il y a deux siècles sur la physique parisienne : il se composait d'Albert de Saxe, de Thimon et de Buridan ». Ce sont ces trois auteurs dont Lokert va publier une édition soigneusement collationnée sur les manuscrits. Albert de Saxe, avec ses commentaires sur les huit livres de la physique, les trois livres du *De coelo et mundo* et les deux livres du *De generatione et corruptione*. Cet auteur, appelé aussi *Albertuccius*, par opposition à Albert le Grand, était alors très à la mode, et l'on imprima aussi en 1515 sa Logique[3], suivie du *De partibus propinquis argumentationis et earum proprietatibus* de Pierre Mercarius, avec, dans la préface, les noms de Pierre Richier, de Calais, Geoffroy Tertroux, du Mans, et Marin Lepus (Lelièvre), du diocèse de Chartres. Thimon et son commentaire des quatre livres des Météores. Buridan enfin, avec ses commentaires sur les livres *De sensu et sensato*, *De memoria et reminiscentia*, *De somno et vigilia*, *De longitudine et brevitate vitae*, *De juventute et senectute*, que l'on attribuait alors en totalité au Stagirite. Josse Bade et Conrad Reisch se partagèrent l'impression de cette édition. Nous retrouverons plus d'une fois ce dernier, à l'écu de Bâle, jusqu'aux jours

(1) T. I, p. 177, n° 497.
(2) Par P. Godoul.
(3) Paris, O. Senant.

mouvementés où il joua un rôle si important dans les débuts de la Réforme. Un autre Suisse, Louis Meirer, du canton de Soleure, et élève de Lokert, présentait l'ouvrage à ses condisciples.

En 1519, Lokert rédigea la table alphabétique de la quatrième édition du commentaire de Jean Mair sur le quatrième livre des Sentences, preuve du bon accord qui continuait à régner entre le maître et son ancien élève. Puis il passa au collège de la Marche, entre le mont Sainte-Geneviève et la rue Saint-Nicolas, où professait notamment Thomas de Cueilly. George Lokert fit imprimer les différentes parties du cours de logique qu'il y enseigna, notamment un *Tractatus exponibilium* (1522)[1], des *Termini* (1523) et des *Sillogismi* (1527)[2]. L'on voit d'après ces titres que Lokert était demeuré fidèle aux divisions de cette matière, telles qu'elles lui avaient été enseignées.

§ 12. Avec Antoine-Robert Dumus, de Lisieux, dont nous trouvons le nom à la fin de l'édition complète de la Logique de Jean Mair comme auteur d'un poème adressé aux lecteurs, nous sommes en présence d'un tout autre genre de personnage. Les Normands s'étaient particulièrement intéressés à l'enseignement de Jean Mair et de son école. Dans une préface aux *Obligationes* de Gaspard Lax, nous avons relevé les noms, comme étudiants, de Jean Déclara (Declère ?) de Rouen, et de Louis Daré, président de la Cour de cette ville. La personnalité la plus en vue dans le monde des lettres normand semble alors avoir été Nicolas-Jérôme Mallarius, de Rouen, l'auteur d'une *Epistola ad Erasmum* qui fut imprimée en 1530[3]. C'est lui qui, nous l'avons vu, élève préféré d'Almain, édite les œuvres posthumes de ce maître qui, de son vivant, lui avait dédié son édition de la *Contemplatio* de Martin Lemaistre sur le *Salve Regina*. Nous le retrouvons en 1521 dédiant les *Moralia* de Jérôme d'Hangest au Cardinal Louis de Bourbon, ce qui laisserait supposer qu'il avait participé à la rédaction de l'ouvrage. De même, les imprimeurs de Caen et de Rouen, ville où dès 1498, Jean le Bourgoys avait imprimé aux frais de R. Macé, demeurant près du cimetière Saint-Pierre à Caen et dont la devise était « Ung Dieu, une loy, ung Roy, une Foy », les *Questiones super sex libros physicorum Aristotelis* du scotiste Pierre Tateret, mirent un empressement tout particulier à publier les œuvres de Jean Mair et de ses élèves, visiblement certains d'en assurer la vente sans difficulté. Laurent Hostingue imprime à Caen. aux frais de Michel Angier, les *Summulae* de Jean Mair, en y joignant les *Insolubilia* et les *Obligationes* (1520), puis l'*Aureus notitiarum libellus* de George Lokert et les *Termini* de Guillaume Mandreston.

(1) Paris, G. de Marnef.
(2) *Id. ibid.*
(3) Il est mentionné, la même année, comme docteur en théologie de Paris et résidant à *Castrum sancti belli* (?) (*Catalogue des Incunables de Lyon*, p. 343).

Il n'y a pas lieu de s'étonner, dans ces conditions, qu'Antoine-Robert Dumus, excellent élève de Jean Mair, une fois rentré dans sa province, y ait trouvé, et notamment à l'Université de Caen, toute l'ambiance désirable pour produire à son tour. Mais, de même que les autres élèves du maître, il se créa une spécialité différente de celle de chacun d'eux : c'est vers la grammaire qu'il orienta ses recherches, peut-être sous l'inspiration de son ami Jean Despautères, de Ninove. Ses *Epythomata grammatice juvenibus ipsis litterarie artis fundamenta jaceree volentibus admodum conducibilia*, dédiés à maître Jesse Godet, (« on les vend à Caen chieulx Michel Angier »), qui procèdent par questions et réponses, ne sont pas sans intérêt pour qui veut approfondir l'histoire de cette curieuse époque (vers 1523).

Nous retrouvons encore le nom de Robert Dumus dans une autre publication de Laurent Hostingue, datant de 1525, toujours aux frais de Michel Angier « à l'enseigne du Mont-Saint-Michel près les Cordeliers ». Il s'agit des *Elegantie* d'Augustin Datti, auxquelles Dumus se permit de faire quelques adjonctions. Son nom y voisine avec ceux d'autres Normands de l'époque tels que : Guillaume Gueroaldus (Gueroult)[1], maîtres Pierre Desprez, théologien et pénitencier de l'évêché de Lisieux, Fouques Costard, préposé aux bonnes œuvres par ce même évêché, et G. Mares, de Lisieux. Nous nous étonnons presque de ne pas voir ici mentionné le Rouennais Pierre Colombe qui fit éditer en 1504 dans sa ville natale, par Laurent Hostingue et Jamet Loys, l'*Expositio psalterii* de Pierre de Harentals, en la dédiant « aux vénérables religieux de la divine Trinité, du mont Sainte-Catherine aux faubourgs de Rouen », et qui publia l'année suivante chez Jacques le Forestier, « à l'enseigne de la tuile dorée, près de la maison des frères de Saint-Augustin », un *Catalogus insolubilium* « destiné à la connaissance du vrai et du faux, et à servir à l'usage des dialecticiens désireux de s'exercer à argumenter »[2].

Enfin, A. R. Dumus a accompagné d'un commentaire latin deux éditions du *De lubrico temporis curriculo carmen elegum* de S. Nanquerius,

(1) Guillaume Gueroult commenta également le *De viribus herbarum* de Macer Floridus (Caen, Laurent Hostingue aux frais de Michel Angier et de Jean Macé, 1509). Ce commentaire est qualifié d'« estimé » par Brunet. La date ci-dessus nous permet-elle d'affirmer que c'est le même Guillaume Gueroult qui a écrit tous les ouvrages en français que le *Manuel du libraire* (11-1790-2) lui prête comme ayant paru entre 1548 et 1560, à savoir le *Premier livre des chansons spirituelles* (1548), le *Premier livre des emblèmes* (1550), la traduction française intitulée *Chronique et gestes admirables des empereurs d'Occident* (1552), le *Premier livre des figures et portraits des villes les plus célèbres d'Europe* (1552), la traduction du *De incredibilibus* de Palaephate (1558), la *Lyre chrestienne avec la monomachie de David et Goliath* (1560), les *Hymnes du temps et de ses parties* (1560) ? Cf. Cl. Dalbanne, *Robert Granjon, imprimeur de musique*, dans *Gutenberg Jahrbuch*, 1939.

(2) Bibl. Genève, nº 485 BC.

que M. Frère[1] indique, d'après l'abbé de La Rue, comme imprimées à Caen vers 1498 et 1520. La première de ces dates me semble devoir être postérieure de quelques années, Dumus était encore trop jeune en 1498 pour avoir pu rédiger ce commentaire.

Ce cercle littéraire provincial nous apparaît ainsi fort vivant ; il nous donne un modèle de ce qu'aurait pu être tout naturellement et presque sans secousse la transition entre le Moyen Age et la Renaissance — deux termes qui eussent bien étonné les contemporains — si l'on avait suivi l'exemple de ces solides Normands, fidèles élèves de leurs Universités, et si de puissants courants venus d'Outre-Rhin n'étaient pas venus détruire l'unité chrétienne, c'est-à-dire européenne.

Chapitre v. — **Les élèves des élèves de Jean Mair**

Nous continuerons, bien entendu, à ne nous étendre que sur ceux qui ont publié, nous contentant de signaler les autres au fur et à mesure que nous les trouverons mentionnés.

§ 1. Nous commencerons par deux maîtres de Montaigu qui, dans le *Tractatus insolubilium et obligationum* de David Cranston, sont expressément mentionnés comme étant ses élèves : Guillaume Manderston et Antoine Silvestre.

A) Guillaume Manderston, né dans le diocèse de Saint-Andrews, bachelier ès arts à Glasgow en 1506, professa à Sainte-Barbe à partir de 1514, et devint licencié en médecine en 1525. Recteur de l'Université de Paris le 15 décembre 1525, il ne tarda pas à rentrer dans son pays où il fut recteur de l'Université de Saint-Andrews en 1530. En 1539, il fonda avec Jean Mair une bourse de chapelain à Saint-Sauveur.

Nous voyons apparaître pour la première fois le nom de Manderston comme un des deux rédacteurs de l'index des questions de physique d'Albert de Saxe, de Thimon et de Buridan, édition parue le 1er janvier 1516, et due, comme nous l'avons vu, à son compatriote George Lokert. En 1517 paraît, sous le nom de *Tripartitum epithoma Doctrinale et compendiosum in totius Dyalectices Artis principia*[2], son cours de logique, qui se compose en effet de trois parties : *Principia communissima dyalectices*, *Tractatulus terminorum* et *Parva logicalia*. L'ouvrage est dédié par Manderston à « son mécène » André Forman, archevêque de Saint-Andrews, primat d'Écosse et légat *a latere* du Saint-Siège. L'auteur célèbre dans cette épître la richesse de la bibliothèque de Saint-André qui, dit-il, « dépasse celle de Crésus ». En 1518, Manderston publie un

(1) *Manuel du libraire*, I, pp. 402-403.
(2) Paris, G. de Gourmont, puis Pr. Calvarin en 1523.

Bipartitum in morali philosophia opusculum ex variis autoribus[1] qui, comme le *Tripartitum*, fut édité trois fois. La première édition est également dédiée à André Forman, la troisième (1523) à son successeur Jacques Beaton, que Manderston appelle également son mécène : il semble que l'archevêché de Saint-Andrews devait subvenir à ses besoins matériels à Paris. Enfin en 1522 paraît sous le nom de Manderston un *Tractatus brevissimus duas in se questiones maxime utiles complectens materiam de futuro contingenti*. Quant au traité *De arte chymica* que Tanner[2] attribue à cet auteur, et qui eût été particulièrement intéressant de la part d'un médecin, nous l'avons vainement cherché.

Or voici que subitement éclate un gros scandale qui nous prouve que les cours de Manderston avaient plus d'importance à Paris que nous ne pourrions le supposer. Il y avait alors dans la capitale un théologien appartenant à une vielle famille de Picardie qui s'appelait Jérôme d'Hangest[3]. Celui-ci est surtout connu aujourd'hui par les ouvrages qu'il publia contre les Luthériens, notamment le *Propugnaculum Mariae in Antimarianos* (1529)[4], un *De christifera Eucharistia adversus nugiferos symbolistas*, le *De libero arbitrio in Lutherum* et le *De Academiis in Lutherum*. Mais il commença, comme beaucoup d'autres, par des traités de scolastique : des *Problemata exponibilium* en 1507[5], un *Liber de causis* en 1515, un *Liber proportionum* en 1518, des *Moralia* en 1521[6], réédités en 1524 et 1539. Dans la préface des *Problemata*, Hangest morigène sévèrement deux ermites de Saint-Augustin italiens, Jérôme Castro de Plaisance et Philippe Albéric de Mantoue qui lui avaient demandé quelles étaient, à son avis, les choses les plus intéressantes que l'on pouvait rencontrer sur la terre à leur époque : question bien caractéristique de la Renaissance italienne. Hangest commence par citer tout un choix de cas curieux, anormaux ou extraordinaires rapportés par des voyageurs anciens ou modernes au cours de leurs voyages. Puis il conclut que, pour ceux qui sont exclusivement consacrés aux disciplines sacrées, de telles questions ne sont pas de mise et qu'il ne doute pas que ses correspondants ne puissent s'élever au-dessus de telles considérations. Curieux exemple des différences de points de vue qui se manifestaient à cette époque troublée.

(1) Paris, G. de Gourmont. Ce traité fut aussi édité par Fr. Regnault, qui avait de nombreuses relations avec les Écossais.

(2) *Bibl. Britannica*, p. 505.

(3) Jean III de Hangest, chambellan de Charles VII, avait rédigé un extrait de Valère Maxime qui fut imprimé sous le nom de fleurs de Valère. — Le frère de Jérôme, Henri de Hangest, a également écrit des ouvrages scolastiques cités par Jean Mair dans sa Logique, notamment sur la supposition médiate ou immédiate, mais il ne semble pas qu'ils aient été imprimés.

(4) Paris, Josse Bade et J. Petit.

(5) Paris, J. Barbier aux frais de J. Petit.

(6) Paris, Jean Petit.

C'est donc ce Jérôme de Hangest qui vint jeter le trouble parmi les élèves de Guillaume Manderston en soutenant que celui-ci, dans son *Tripartitum*, avait simplement plagié ses propres ouvrages. L'affaire fit du bruit. Hangest disposait d'appuis plus puissants en France que Manderston, un étranger. Il était protégé par Étienne Poncher, évêque de Paris, par Charles de Bourbon, duc de Vendôme, et le cardinal Louis de Bourbon, évêque du Mans où il était chanoine, écolâtre et grand vicaire ; et comptait notamment parmi ses amis ou élèves Nicolas Mallarius, de Rouen, Guy Malipase Philodule, commandeur de l'Ordre de Saint-Antoine à Reims, Nicolas Michel, Rémois lui aussi, Hector Nevianus et Jean Corbin, docteur en droit civil et canon. Manderston dut quitter le pays et n'y revint pas. Peut-être le premier retour de Jean Mair en Écosse n'est-il pas non plus étranger à cet incident. La dernière période brillante de la scolastique touchait à sa fin.

B) Le second maître de Montaigu qui, à travers David Cranston s'inspire de la tradition de Jean Mair est ANTOINE SILVESTRE, de Briançon, qui fit imprimer chez Olivier Senant, rue Saint-Jacques à l'enseigne de Sainte-Barbe, son commentaire des *Summulae* de Buridan. Ses élèves sont en majorité français : Hugues d'Ambierle, de Collonges[1], qui s'adresse à Antoine de Chabannes, seigneur de Clairac[2], Jean Fossier, de Mâcon, François Becdelièvre, de Rennes, Guillaume Macé, Nicolas Petit, de Bellosane[3], s'adressant à François de Cluis[4], de l'abbaye de Charost, Bernard Duras, de Gascogne, Jean Jousset, de Tours.

Antoine Silvestre prépara également l'édition de la seconde partie des *Opera* de Guillaume d'Auvergne (Paris, Regnault, 1516), dont l'index de la première partie avait été rédigée par le futur mathématicien Oronce Finé, de Briançon comme Silvestre, qui lui servit de patron pour le faire entrer au collège de Navarre[5]. Nous retrouvons ici le nom de son élève Jean Fossier de Mâcon, également mentionné dans la préface du *Compendium de pariensis universitatis magnificentia* de Robert Goulet (1517).

§ 2. *Les élèves de Pierre de Bruxelles aux Jacobins.*

A) VINCENT DE HARLEM. — L'école des Dominicains aux Jacobins, les contemporains disaient plutôt les Jacobites, le long des murs près la porte Saint-Michel — jusqu'en 1218 un hospice pour pèlerins et

(1) D'après Longnon *(Les noms de lieux en France)* il y a 6 Collonges en France, dont une abbaye cistercienne au diocèse de Besançon, fondée en 1217.

(2) Cf. p. 200, note 3.

(3) Abbaye de Prémontrés au diocèse de Rouen fondée en 1198, auj. commune de Brémontier-Merval (Seine-Inférieure).

(4) Arrondissement de La Châtre (Indre).

(5) Nous devons également à Oronce Finé d'avoir fait imprimer, avec un index, en 1516 et 1517, à Paris par Regnault et Frellon le commentaire de Jean de Basseuil sur le troisième livre des Sentences.

étudiants pauvres — était en plein développement lorsque Pierre Crockaert, son animateur, mourut en 1514. Il avait laissé pour consigne d'éditer les commentaires sur les Sentences de Pierre de La Palud (*Petrus de Palude*), une des lumières de l'Ordre, patriarche de Jérusalem, dont Antonin, l'archevêque de Florence, avait hautement célébré le « primat » en matière de théologie. L'on commença par le quatrième livre non seulement parce que celui-ci, comme nous l'avons vu à propos du nombre d'éditions qu'atteignirent les commentaires de Jean Mair sur l'œuvre du Lombard, intéressait davantage les lecteurs au début du XVIe siècle et leur permettait d'étudier bien des questions sur lesquelles des doutes commençaient à s'élever, mais aussi parce que c'était sur cette matière que Pierre de Bruxelles avait remporté, de son vivant, le plus de succès, en commentant le « Quart Livre » de Pierre de la Palud « avec une avidité véhémente et enflammée ». Déjà deux ans auparavant maître Michel Pauyé, ou Pavye[1], doyen de l'église de Cambrai, professeur ès arts et théologie et confesseur du très illustre archiduc Charles d'Autriche — le futur Charles-Quint — avait exprimé le désir que cette édition fût confiée à son protégé, frère Vincent de Harlem, bachelier en théologie, également Dominicain à Saint-Jacques. On ne pouvait qu'obtempérer aux désirs d'un personnage aussi influent. Dans sa préface adressée à Pauyé, ou Pavye, Vincent de Harlem, qui se déclare « Allemand » (la Hollande ne prendra conscience de son autonomie que dans la seconde moitié du XVIe siècle) nous expose toute son admiration pour l'œuvre de Pierre de la Palud sur le « Quart Livre » : « nul plus que lui n'est autant descendu dans la pratique des cas », et il n'est pas « inférieur à Gabriel [Biel] lui-même ». Il cite Duns Scot, Auriol, Henri de Gand, Jean de Paris, Bernard de Ganay, Godefroy de Fontaines, Jean de Naples : toutes ces citations seront soigneusement relevées en marge. Puis, frère Vincent nous fait de Pierre de Bruxelles l'éloge que nous avons reproduit plus haut à propos de ce dernier. Dans une épître au lecteur, il nous explique ensuite que son édition a été soigneusement collationnée sur les manuscrits et que l'on a donc ajouté les passages qui manquaient dans l'édition de Venise, notamment pour la distinction 6, question 2, troisième argument et pour la distinction 17, première question, premier argument.

L'impression, terminée le 7 octobre 1514, avait été confiée à Jean Bienayse et à Jacques Ferrebouc, demeurant rue Saint-Jacques à l'enseigne du lion d'argent ; Jean Petit, François Regnault et Claude Chevallon s'étaient réunis pour en partager les frais.

B) PIERRE DE NOYON. — L'on s'attaqua alors aux commentaires de

(1) Peut-être de la même famille que Simon de Pavie, médecin de Louis XI, et son fils Guichard de Pavie de Rovedis, religieux de l'abbaye d'Ainay (*Catalogue des Incunables de Lyon*, p. 301).

Pierre de la Palud sur le troisième livre. Frère Pierre de Noyon[1] avait été sur les entrefaites nommé prieur du monastère des Jacobins. A la fois élève de Pierre de Bruxelles (qui nous parle de lui dans ses *Questiones physicales*) et de Jean Mair, comme Honston l'avait été de celui-ci et de Robert Caubraith, il se rangea à nouveau après 1514 sous la houlette spirituelle du maître de Montaigu, servant d'intermédiaire entre Crockaert et la jeune génération formée par celui-ci. C'est lui qu'en 1517 Jean Mair jugea l'homme le plus qualifié pour éditer le troisième livre de Petrus de Palude. Pierre de Noyon nous explique dans sa préface à Guillaume Petit, confesseur de Louis XII puis de François Ier et Dominicain lui aussi, ses hésitations en présence de ce travail, en dépit de tout l'intérêt qui s'attachait à l'auteur. Mais le manuscrit dont il disposait, en provenance des frontières de l'Allemange, était dans un état lamentable, « tout rongé par la rouille et par les vers, couvert d'épines à tel point qu'il semblait une châtaigne non écossée ». Qu'importe ! « Nul ne pouvait songer à refuser d'obéir aux ordres de Jean Mair, ni même à les discuter ». Dans la bataille littéraire, menée alors avec tant de foi et d'ardeur, on ne pouvait admettre de déserteurs. Pierre de Noyon vint à bout de ce rude labeur et l'impression fut terminée par Claude Chevallon le 16 septembre 1517. Le privilège, du 30 du même mois, qui réservait en même temps à Jean de Gourmont celle du *Tripartitum epythoma* de Manderston, était également valable pour les premier et second livres des Sentences de Pierre de la Palud : mais ceux-ci ne furent jamais édités.

Nous retrouvons enfin Pierre de Noyon comme ayant publié chez Chevallon en 1519 une édition soigneusement corrigée des commentaires de Thomas de Vio Cajetan, cardinal-prêtre de Saint-Sixte, ancien maître général des Dominicains, sur « la seconde de la seconde » de saint Thomas d'Aquin. Il demeurait ainsi fidèle aux traditions de son Ordre dont, le 17 mai de la même année, il dirigeait encore le monastère parisien.

C) AMÉDÉE[2] MEYGRET. — Nous en arrivons ici à un personnage particulièrement intéressant qui a déjà été très étudié dans la seconde partie de son existence, tandis que la première est restée dans l'ombre.

(1) Nous trouvons, à la même époque, un Jean de Noyon qui fut chantre de l'église d'Auxerre en 1512 et mourut de la peste en juillet 1515 (LEBEUF, *Mémoires concernant l'histoire civile et ecclésiastique d'Auxerre*, t. II, p. 446) ; et un Gérard de Noyon, mentionné dans une édition lyonnaise (Hylaire, 1528) des Distiques alors attribués à Caton, avec commentaires d'Érasme.

(2) Les textes latins disent *Amedeus*. Mais le titre d'un ouvrage de lui en français s'énonce : « l'Épistre en latin de Me *Aimé* Meigret, théologien, à Mgrs. du Parlement de Grenoble, plus un sermon en françois presché à Grenoble par le dict Meigret le iour de Sainct-Marc évangéliste l'an de grâce mil cinq cens vingt quatre ». Brunet (III, 1578) pense que l'impression de cet in-16 « aussi curieux que rare », n'est pas aussi ancienne que la date des ouvrages qu'il reproduit, et qu'elle n'est peut-être que de la seconde moitié du XVIe siècle. Nous ne partageons pas son opinion sur ce dernier point : cette impression date de novembre 1524.

Les historiens du protestantisme ne s'intéressent à Amédée Meygret, de Lyon, qu'à partir du moment où ce jeune Dominicain se lia d'amitié avec Vaugris et Conrad Reisch, oncle de ce dernier, fut séduit par les idées nouvelles et s'enfuit en Suisse. Il nous faut ici approfondir ses antécédents.

Nous voyons apparaître pour la première fois le nom d'Amédée Meygret (orthographié de cette manière) en 1509 dans la préface des *Acutissime questiones in singulos Aristotelis logicales* de Pierre de Bruxelles : Meygret recommandait la lecture de cet ouvrage de son maître thomiste à ses condisciples des Jacobins. Il prit ensuite la robe de Saint Dominique à Sainte-Marie du Confort à Lyon. Le 18 des calendes de décembre 1514 paraissent les Questions de frère Amédée Meygret sur les livres *De coelo et mundo* d'Aristote, dédiées à François de Rohan, archevêque de Lyon[1]. En 1515, il est envoyé à Naples pour y lire les Sentences. Puis, il fait imprimer par Jean du Pré en 1519 ses Questions sur le *De generatione et corruptione* du Stagirite, avec un privilège tout à fait régulier. Dans ce dernier ouvrage, Meygret est mentionné comme bachelier en théologie ; il devait acquérir la licence la même année, la maîtrise l'année suivante (1520). La préface est adressée à son frère germain, Lambert Meigret (tantôt un y tantôt un i), successivement conseiller du roi et contrôleur des guerres (qu'on nommait alors Trésorier des Blancs de Milan), puis ambassadeur en Suisse sous François Ier[2]. Après cette préface, nous trouvons quelques vers d'un Dominicain du Parme nommé Angelus Scaurus. Celui-ci ne nous est pas inconnu. Il avait déjà orné d'un court poème l'édition des Lettres de Pline le Jeune qui avait paru en 1505 à Milan chez les frères de Legnano. Quel rapport cet humaniste pouvait-il avoir avec Amédée? Il y a tout lieu de croire qu'il lui avait procuré un de ces textes nouveaux du *De generatione et corruptione* que les Grecs avaient amenés et traduits en Italie après la chute de Constantinople.

Nous résumerons brièvement la suite de l'histoire d'Amédée Meygret,

(1) La Monnoye signale un exemplaire qui est précédé du mot *Luthérique* (BRUNET, *Suppl.* I, 997). Bien entendu, cette apostille n'a pu être apposée qu'au moins cinq ans après la publication de l'ouvrage.

(2) La famille, d'origine lyonnaise, était en effet déjà notable. Un autre frère d'Amédée, Laurent, dit le Magnifique, était valet de chambre du roi en 1520. Le 30 août 1534, après avoir fait amende honorable, il était banni du royaume sans doute aussi pour hérésie. Un troisième frère, Jean, fut un des plus célèbres avocats de Paris : conseiller clerc au Parlement en 1521, il devint, en 1551, Président à Mortier et mourut en 1556 à Paris où il fut enterré en l'église des Enfants rouges. Un neveu de ces trois frères, Louis Meigret, fut un grammairien réputé : après avoir écrit un *Traité touchant le commun usage de l'écriture française* (Paris, J. Longis, 1542), il traduisit Polybe (1545-1552, 1558), Salluste (1547), Lucien de Samosate (1548), Pline l'Ancien (1552), Valturius (1555), et Durer (1557). En 1550, il avait fait imprimer un *Tretté de la grammere françoeze* qui lui valut une polémique avec Guillaume des Autels et Jacques Pelletier.

sur laquelle nous disposons d'une abondante documentation[1]. Après avois prêché le carême de 1524 à Saint-Jean de Lyon à la satisfaction du chapitre, il prononça à Grenoble le 25 avril de la même année un sermon[2] qui fut jugé hérétique parce qu'il avait déclaré publiquement qu'il fallait obéir à l'Évangile plutôt qu'à l'Église. Emprisonné en décembre 1524 par l'archevêque de Lyon qui se dessaisit de l'affaire, il fut transféré à Paris le 1er février 1525. Malgré la protection secrète de Marguerite de Navarre, il fut condamné par la Sorbonne à faire amende honorable à Lyon et à voir brûlé son sermon. Il en appela de ce jugement, mais fut néanmoins enfermé à la Conciergerie en mars 1525 pendant deux ans. Le 19 décembre de la même année, Clément VII adressait un bref à Louise de Savoie pour la féliciter d'avoir fait arrêter Meygret. Libéré et banni en 1527, il mourut en 1528.

D) JOHANNES ANGLICUS. — Dans une des préfaces des mêmes *Acutissime questiones in singulos Aristotelis logicales* de Pierre de Bruxelles, nous trouvons également le nom, comme élève de ce maître, en 1509, de frère Johannes Anglicus, de Valenciennes. Nous traduirons donc par Jean Langlet, puisque l'indication du lieu de naissance contredit une origine anglaise immédiate. Le même personnage est mentionné en tête des *Questiones physicales in octo libros physicorum et in tres libros de anima Aristotelis*, imprimées chez J. Barbier en 1510 puis chez J. Petit en 1521.

Nous trouvons à la fin du Moyen Age un certain nombre de Johannes Anglicus, qu'il importe de bien distinguer les uns des autres, mais dont il semble qu'aucun ne s'identifie avec celui-ci, à savoir :

a) Magister Johannes Anglicus in Monte, auteur d'un ouvrage d'astronomie intitulé *Quadrans*, et qui semble avoir vécu au XIVe siècle[3] ;

b) Un Johannes Anglicus cité par Barthélemy Sybilla dans son *Speculum peregrinarum questionum*[4] comme ayant écrit un commentaire du *De situ orbis* de Pomponius Mela, dont il cite le passage suivant : « La circonférence du paradis est égale aux circonférences de l'Angleterre, de la Sicile et de la Sardaigne réunies. Elle serait donc de 2.700 milles, puisque l'Angleterre a 1.700 milles de pourtour, la Sicile 700 et la Sardaigne 300.

(1) Cf. N. WEISS, *Le réformateur Aimé Meigret*, B. S. H. P., XXXIX, 1890, et *Les débuts de la Réforme en France*, B. S. H. P., LXX (1921), LALANNE, *Journal d'un bourgeois de Paris*, p. 439, H. HAUSER, *Un nouveau texte sur Amédée Meygret*, B. S. H. P., LVI (1907), HERMINJARD, *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française*, t. I, pp. 228, 323, 325, note 10. Henri NAEF, *Les origines de la Réforme à Genève*, p. 401.

(2) Nous donnons ci-dessus, p. 232, note 2, le titre de la publication, datant de l'année même, dans laquelle se trouve le texte de ce sermon.

(3) *Catalogo di manoscritti... da D. Bald. Boncompagni compilato da E. Narducci*, Rome, 1862, p. 143, nº 326.

(4) Éd. de 1521, 1re décade, ch. III, 7e question, 2.

Mais ce chiffre n'a pu être obtenu par aucune observation astronomique ». Ce Commentaire du *De situ orbis* ne nous est connu, semble-t-il, que par ce seul passage de Barthélemy Sybilla.

c) Un *Johannes Anglicus* cité par M. M. de Wulf et Prantl[1] comme auteur d'un commentaire des *Questiones de Universalibus* de Duns Scot qui parut en 1483 et dans lequel il indique lui-même qu'il a professé à Bologne. C'est cet ouvrage que Hain mentionne sous les numéros 1105 et 1106 comme ayant été imprimé à Venise par Jean Persan en 1483 et à Alost par Thierry Martin en 1498. Hain (nº 1107) attribue au même frère mineur, qu'il appelle *Johannes Bacho Anglicus*, un commentaire sur les premier, troisième et quatrième livres des Sentences, imprimé à Paris par Louis Martineau en 1484-85. Mais le *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*[2] distingue soigneusement Johannes Anglicus, frère mineur, de Johannes Bacho[3]. Par ailleurs, M. Roth[4] écrit que l'auteur du commentaire précité des *Questiones de Universalibus* est John Foxal, qui vivait au xve siècle.

d) Sous le nº 1108, Hain signale un autre Johannes Anglicus dit Gaddesden ou Ascenden, qui serait l'auteur du traité intitulé *Rosa Anglica, practica medicine*, que Jean Antoine Birreta imprima à Pavie en 1492. Au fº 5 *a* de cet ouvrage, nous lisons qu'il fut écrit par un très illustre physicien. Nous devons donc aussi, semble-t-il, attribuer à cet auteur le *Liber de imbribus et pluviis* dont un manuscrit subsiste à la bibliothèque de Lyon (nº 76).

e) Altamura[5] et Quetif-Echard[6] citent un Johannes Anglus dont on aurait fait paraître toujours en 1483, un *Dialogue in Physicam*, un *Dialogus in Animam*, ainsi que des commentaires *In libros de coela et mundo* et *In parva naturalia Aristotelis*.

f) Mais Quétif distingue Johannes Anglus qui aurait vécu vers 1333 et étudié l'arménien[7] d'un autre du même nom qui serait cité par le pape Pie II.

g) Enfin, d'après Gilles Corrozet[8] le prêtre qui avait profané une hostie à Notre-Dame de Paris en 1490[9] s'appelait Jehan l'anglais. Aucun de ces Johannes Anglicus ou Anglus ne semble s'identifier avec l'élève de

(1) De Wulf, éd. 1925, II, 278. PRANTL, *Geschichte der Logik*, IV, 196.
(2) II, 299.
(3) Ou Jean Baconthorp, carme de la première moitié du XIVe siècle. Cf. B. N. XIBERTA, *De magistro Johanne Baconthorp*.
(4) P. B. ROTH, *Franz von Mayronis*, dans *Franziskanische Forschungen*, 1936.
(5) *Bibl. dominicana*, Rome, 1677.
(6) *Scriptores ord. praedic.*, 1719.
(7) *Id. ibid.*, I, 583 a et 866 a.
(8) *Antiquités de Paris*, 1550, p. 147.
(9) *Supra*, p. 4, note 1, *in fine*.

Pierre de Bruxelles, pour des raisons de chronologie, à moins que la date de 1483, mentionnée par Altamura et Quetif-Echard pour plusieurs ouvrages d'un même auteur ne soit fausse. Par ailleurs, *c* était franciscain et scotiste, le nôtre dominicain et thomiste. Peut-être, par contre, *a* et *b* d'une part, *d* et *e* de l'autre pourraient-ils être identiques, mais c'est là simple supposition de notre part.

E) Il nous faut citer ici François de Vitoria, déjà très étudié par ailleurs[1] et au sujet duquel nous nous contenterons de mentionner que son nom se trouve cité à titre de correcteur dans la préface de la *Secunda secundae Summae S. Thomae*, éditée à Paris chez Claude Chevallon par Pierre de Bruxelles en 1512. Lui, du moins, demeura fidèle au thomisme et à l'esprit de son maître.

Chapitre VI. — **Quelques autres centres d'érudition contemporains à Paris**

§ 1er *L'école ibérique.* — Nous avons vu qu'un des maîtres de Jean Mair avait été l'Espagnol Jérôme Pardo, et qu'une seconde édition de la *Medulla dyalectices* de ce dernier, en 1506, était due à la collaboration d'un autre Espagnol, Jacques Ortiz, professeur au collège de Navarre avec Jean Mair. Dans sa préface Ortiz nous parle d'un troisième maître qui est son compatriote, Pierre de Méneses. Par ailleurs, nous n'avons détaché les frères Coronel et Gaspard Lax du restant du groupe enseignant hispano-portugais (la Péninsule ne devait être unifiée pour soixante ans qu'en 1580) que parce que nous avions la certitude que ces trois maîtres étaient élèves de Jean Mair, tandis que nous ne trouvons aucune preuve que les autres membres les plus marquants de l'école ibérique de Paris, auxquels nous allons maintenant consacrer quelques lignes, Pierre Sanchez Ciruelo, Jean de Celaya, Jean Dolz del Castellar et Ferdinand de Enzinas, aient subi directement la formation du maître de Montaigu ni de ses élèves[2].

A) Pierre Sanchez Ciruelo, de Daroca en Aragon, « lisait » les mathématiques en 1502 à Paris, où il publia déjà en 1494. C'est du moins ce que nous apprend son édition « bien révisée et corrigée » de l'Arithmétique spéculative de Thomas Bradwardine, qui parut en mars de la même année pour Denis Roce au Champ Gaillard, cette rue coudée à angle droit qui prolongeait celle du bon Puits pour aboutir à la rue des Rats et rejoin-

(1) Cf. Villoslada, *Universidad de Paris durante los estudios de Francisco de Vitoria* (Rome, 1938).

(2) Les maîtres espagnols à Paris à cette époque ont été étudiés par Villoslada, *op. cit.* Il convient aussi de relever la présence à Paris, au moins de 1509 à 1531, du dominicain aragonais Cyprien Benet, ami d'Aleandre (Cf. *Jérôme Aleandre*, par Paquier, dans *Revue des Questions historiques*, 1er janvier 1899).

dre ainsi la grand'rue Saint-Victor. Ciruelo appartient à l'école de mathématiciens espagnols qui fleurit à cette époque et dont un des premiers représentants fut ce Jean Martin Blasius, de Villagarcia au diocèse de Beja, dont Th. Kees devait justement éditer le *Liber arithmeticae* en 1513. Gaspard Lax, nous l'avons vu, fut un autre membre de cette école qui comprit aussi, notamment, Jean de Ortega[1]. Il publia également un traité d'arithmétique pratique dit algorisme, qui fut imprimé dès 1495 par Guy Marchand, puis le 19 septembre 1513 aux frais de Jean Petit chez Thomas Kees « à la maison rouge après les Carmélites ». Nous trouvons aussi Ciruelo comme auteur de commentaires et d'additions concernant une édition du *De Sphaera* de Jean de Sacro Bosco (Holywood ou Holyfax) qui parut à Paris dès 1494, puis en 1498 (une partie de cette édition porte par erreur la date de 1468) et en 1515, et dans la préface de laquelle nous relevons les noms de Gilles Gonsales (de Burgos), de Jacques Ramirez Guzman[2] et d'Alphonse Osorio. Après quoi il semble qu'il ait quitté Paris pour revenir dans son pays et qu'il soit passé de l'étude de l'astronomie à la critique de l'astrologie. En 1523 parut en effet à Anvers, chez Michel Hillen Hoochstraët une traduction latine, par Jacques Brassius Rothornacus, des Ordres mineurs, d'un ouvrage en espagnol de Pierre Sanchez Ciruelo, intitulé *Consilia quam maximi profuturi populis christianis... super certis judiciis ac prognosticis nostrorum astrologorum*. Il n'y a pas lieu de douter que c'est là une pierre dans le jardin de Paul de Middelbourg, obligé vers la même date de quitter les Pays-Bas à destination de l'Italie pour s'être livré à quelques pronostics astrologiques jugés de mauvais goût. En 1516, 1526, 1577 fut imprimé à Alcala de Hénarès un *Cursus quatuor mathematicarum artium liberalium, hoc est arithmeticae, geometriae, perspectivae ac musicae* dont Pierre Ciruelo est l'auteur, tout comme de la *Reprovacion de las supersticiones y hechizerias, libro muy utile y necessario a todos los buenos christianos*, qui parut à Salamanque en 1539 sous le nom de Ciruela, puis à Séville en 1547 et à Barcelone en 1628.

B) Jean de Celaya, « Espagnol du royaume de Valence », était « maistre ès arts et régent en ladite faculté de l'Université de Paris au collège de Sainte-Barbe » en 1516. C'est ainsi que s'exprime le privilège, daté du vendredi 10 octobre 1516 de cette même année et signé J. de Calais, du premier en date qui nous soit resté des ouvrages de cet auteur, une *Expositio in librum predicabilium Porphirii*, imprimée par Hémon le Fèvre avec des questions « selon la triple voie de Saint-Thomas, des réaux et des nominaux » et une préface à son magnanime seigneur don

(1) Cf. notre étude *Un Lunévillois imprimeur à Rome au début du XVIe siècle: Étienne Guillery*, dans *Gutenberg Jahrbuch*, 1939, pp. 194 sqq.

(2) Ne doit pas être confondu avec A. Ramirez de Villascusa, dont D. Cranston aurait édité des *Parva logicalia* et des *Termini* (*Brit. Mus.*, C 37, c 44 (3).

Luis de Carros, *alias* de Vilaragut. Adrien Gautier, cénobite tourangeau du monastère de Marmoutiers, patronne l'ouvrage et Jean Richier, de Sens, le recommande à son protecteur Nicolas de Beaugrand, de Saint-Denis[1].

Celaya était assurément un éclectique et un indépendant : en présence de cette « triple voie » il semble qu'il ait tout d'abord voulu ne pas prendre parti. Mais les nominalistes continuaient à tenir le haut du pavé à la Faculté des Arts et sans doute manifestèrent-ils à maître de Celaya quelque étonnement d'un semblable détachement. Celui-ci trouva un moyen élégant de leur donner satisfaction sans se déjuger. Quand il s'agit, la même année, de publier la seconde partie de son cours, une *Expositio in librum praedicamentorum Aristotelis*, il y joignit bien aussi des questions selon la triple voie précitée, mais avec des additions de son disciple Jean Quintin, d'Autun[2], destinées à faire mieux comprendre la voie des nominalistes ». L'ouvrage est dédié au « généreux seigneur » de l'auteur, le « vaillant guerrier » François de Fenollet, chevalier de Saint-Jacques. Il parut en 1516 chez Prigent Calvarin, en 1521 chez Hémon le Fèvre, puis à nouveau chez Calvarin en 1527. Cette dernière édition est adressée à son illustrissime seigneur Séraphin de Centelles, prince d'Oliva « si digne d'éloges en tous points ». Nous avions déjà trouvé le nom de ce personnage en 1518, dans la préface de l'édition, imprimée à Lyon par J. Marion aux frais de S. Vincent, des Questions de Marsile d'Inguen sur les huit livres de la physique d'Aristote.

Celaya continua régulièrement à faire imprimer les diverses parties de son cours. En 1518, son *Expositio in libros Aristotelis de generatione et corruptione, cum questionibus*, chez Jean du Pré et Jacques le Messier aux frais d'Hémon le Fèvre, en 1521 une *Expositio in libros posteriorum Aristotelis*, avec des « questions selon les diverses opinions des docteurs saint Thomas d'Aquin, Duns Scot, Ockham, Grégoire de Rimini et les autres docteurs nominalistes » : visiblement, il cherchait à faire plaisir à tout le monde. Cette fois, l'ouvrage est dédié à un autre « seigneur » de l'auteur, le prince D. Rodrigue de Mendoza Adzanete. Enfin, en 1525, paraît chez Pierre Gaudoul une *Expositio in primum tractatum Summularum magistri Petri Hispani*. Nous y apprenons que Jean de Celaya avait professé à Coqueret en première année avant d'être maître en

(1) Un Jean de Beaugrand, « escrivain du roy », fit imprimer en 1597 une *Panchrestographie.*

(2) Docteur en droit et professeur « ordinaire » à Paris (*Catalogue des Incunables de Lyon*, p. 7). Un Jean Quintin donna en 1542, à l'insu de l'auteur, la première édition, d'ailleurs remplie de fautes typographiques, de la *Briefve description de la cour du Grand-Turc* d'Antoine Geuffroy. C'est sans doute le même qui fut compagnon d'études de Rabelais à Montpellier en 1530-31 (*Pantaguel*, III, 34). Enfin, un homonyme édita à Lyon les *Sermones dominicales* d'Haqueville (Péricaud, *Bibl. lyonnaise du XV*[e] *siècle*, 2[e] partie).

seconde année à Sainte-Barbe, donc avant 1515, et que ce commentaire avait été corrigé et augmenté par son ancien élève Jean Ribeyro, de Lisbonne, lorsque celui-ci l'enseignait au collège de Beauvais. Mais la préface adressée par le même Jean Ribeyro, portugais, à son ancien condisciple maître Pierre Gontier, de Paris, prouve qu'en 1515 ce Lusitanien professait à Coqueret, dont le principal était alors déjà, sans doute, Robert Dugast[1]. Nous y trouvons également les noms de Jacques Leyne, de Poitiers, comme élève de Celaya, ainsi que de Jean Rocher et de Jean Truffe comme élèves de Ribeyro.

Les querelles d'école, quodlibétiques ou non, n'étaient pas toujours, il s'en faut, un vain mot. Nous avons vu celle qui opposa G. Manderston à Jérôme de Hangest, et nous allons en donner un second exemple. L'Allemeand Gervais Waim (vers 1491-1554) de Memmingen, avait commencé ses études à Paris dès 1507. *Hospes* de la Sorbonne en 1513, recteur de l'Université en 1519, il devint docteur en théologie et membre de cette faculté en 1522. De 1531 à 1536 ses bonnes relations avec Marguerite de Navarre, sœur de François 1er, lui valurent d'être envoyé par le roi en mission diplomatique auprès des princes de l'Allemagne du Sud ; il mourut à l'abbaye bénédictine de Josaphat près de Chartres. En 1516, il avait coopéré à la rédaction de la table des matières de l'édition, publiée par G. Lokert, des ouvrages de physique d'Albert de Saxe, de Thimon et de Buridan. En 1519, il faisait paraître chez N. des Prés, aux frais de Conrad Reisch, un *Tractatus noticiarum* suivi de questions sur les derniers Analytiques, le tout dédié à son maître Louis Ber, de Bâle. Une autre épître est adressée par l'Allemand Sébastien Roeth Aurbach à son cousin Henri Stromeier Aurbach, et nous retrouvons ici le nom du Gantois Jean Drabbe, déjà signalé à propos de Dullaert. Or ce *Tractatus noticiarum*, venant après ceux de Gilbert Crab et de George Lokert, provoqua un vif combat avec Jean de Celaya, dans lequel il semble bien que ce dernier n'ait pas eu le dessus.

C) L'Aragonais Jean Dolz, fils et frère de Gaspard et de Jérôme Dolz del Castellar, neveu de Jean Perez Navarro, appartenait à une vieille famille espagnole dont devait également faire partie Esteban Dolz del Castellar, auteur d'un *Tractatus de suavissimo sacramenti poenitentiae jugo* qui fut imprimé à Valence en 1703. Il enseigna les arts au collège de Lisieux, derrière Saint-Étienne des Grecs, alors dirigé par Jean Rusticus. « Ce collège, écrivait Mathieu ex Loreyo le 17 octobre 1502 à Jean Amerbach[2] à un moment où la peste sévissait à Paris, est le plus sain et le plus agréable de toute l'Université de Paris ; il est contigu à l'église Sainte-Geneviève, placé sur la hauteur et environné de jardins ou de terrains vagues ».

(1) Mentionné comme tel en 1525 (*Catalogue des Incunables de Lyon*, p. 145).
(2) *Amerbachkorrespondenz*, I, 163.

Dolz nous a laissé des *Disceptationes super primum tractatum summularum*, parues chez Jean de la Roche en 1512, et des *Sillogismi* chez Hémon le Fevre. Parmi ses élèves nous noterons Imbert Maurelly, de Milhaud au diocèse de Rodez, Antoine Ribera, Jean Furtes, Mathieu Polo, Jean Caidin, François-Christophe Ximenes Canales, Pierre Squivias, Nicolas Truart, Bardin Lagenet du Chene, Michel Cisneros, donc une majorité d'Espagnols. En 1518 parut à Montauban un autre ouvrage du même auteur, dont le titre singulier est le suivant : *Cunabula a omnium fere scientiarum et praecipue Physicalium difficultatum, in proportionibus et proportionalibus*. Si cette date indiquée par N. Antonio est bien exacte, nous serions ici en présence du premier livre imprimé à Montauban car, selon Deschamps, celui-ci serait une édition du poème de Jérôme Valla intitulé *Passio Domini*, publiée en 1521 et récemment découverte.

D) La famille de FERDINAND DE ENZINAS, de Valladolid, n'est pas inconnue des historiens de l'Espagne. Un certain Francisco de Enzinas fit imprimer à Bâle en 1546, sans doute chez Oporin, une *Historia vera de morte... Joannis Diazii Hispani quem eius frater germanus Alphonsus Diazius interfuit, per Claudium Smarclaeum*, avec une préface de Bucer « contenant beaucoup de choses sur la présente situation en Allemagne ». Cet ouvrage ne fut traduit en espagnol qu'en 1865[1]. François d'Enzinas aurait aussi édité à Anvers en 1543, en espagnol, un opuscule politique de Jean Sleidan intitulé : *Dos Informaziones : una dirigida al Emperados Carlos V, i otra a los Estados del Imperio*, et écrit des *Mémoires* qui ont été publiés par la *Société de l'histoire de Belgique*[2]. Nous ignorons le rapport de parenté de François avec Ferdinand. Celui-ci, que l'on a donné à tort comme élève de Saint-Thomas de Villeneuve, ce qui est contredit par les dates, professa au collège de Beauvais et nous a laissé des *Sillogismi*, imprimés à Paris le 3 decembre 1518, suivis par un *De compositione propositionis mentalis*, le *Tractatus summularum* (1526), un autre *Tractatus de verbo mentis et syncategorematicis* (1528), des *Oppositiones* (1527) et un répertoire des *Termini perutiles et principia dialectices* qui fut imprimé à Tolède en 1534, ce qui tendrait à prouver qu'à cette date Ferdinand de Enzinas était revenu en Espagne.

Parmi ses élèves citons Moïse Braillon Philomuse et le médecin Louis Braillon, les frères Pierre et Orottus Brigard, d'Orbais au diocèse de Soissons, Jacques Michel d'Ussel, André de Talon. Le protecteur semble avoir été ici Tristan de Salazar, archevêque de Sens (dont dépendait alors l'évêché de Paris), qui joua ainsi que sa famille un rôle important dans la protection des lettres, comme nous l'avons vu à propos de Gilbert Crab.

(1) Madrid, *Reformistas antiguos españoles*, vol. 20.

(2) Bruxelles, Campan, 1862-3, 2 vol.

§ 2. *Saint-Victor.* — Au-delà des murs, le long de la Seine en aval de Paris, se trouvait le vaste monastère de Saint-Victor, dont les cénobites, disciples de saint Augustin, ne devaient pas demeurer en retard dans le mouvement d'érudition qui entraînait l'Université tout entière. Leur riche bibliothèque encore presque inexplorée à cette époque allait devenir un champ de découvertes précieuses, comme celle de ce manuscrit des *Philippiques* qui fut publié par Vascosan en 1537. Il est naturel que les « Victorins » aient commencé par leurs propres écrivains passés. En octobre 1506 paraissaient simultanément à Venise chez Jacques Pincio et à Paris chez Henri Estienne deux éditions des Œuvres de Hugues de Saint-Victor, sans qu'on puisse savoir si l'on s'était concerté ou s'il s'agissait de deux entreprises concurrentes, la première sur l'ordre et aux frais d'un certain Benedetto Fontana, la seconde dédiée par Josse Clichtove à Jacques d'Amboise évêque de Clermont et abbé de Cluny, mais pour laquelle tout le travail de collation des manuscrits avait été fait par Pierre Porte, du monastère de Saint-Victor, dont nous parlera aussi Lefèvre d'Étaples en 1515 dans la préface de ses Commentaires sur les livres politiques et économiques d'Aristote. Cette édition ne contient pas seulement les quatre livres d'Hugues *De Claustro animae*, mais aussi l'ouvrage du même nom attribué à Guillaume de Paris, afin que le lecteur puisse juger par lui-même des rapports existant entre ces deux textes, et en tirer éventuellement des conclusions.

L'on travailla ensuite, dans la célèbre et populaire abbaye, à une édition complète du commentaire sur les quatre livres des Sentences du dominicain Durand de Saint-Pourçain qui, au début du XIVe siècle, avait été grand pénitencier, évêque de Meaux et du Puy. Le travail fut fait par un des plus érudits des moines de Saint-Victor à cette époque, Jacques Merlin, et parut chez Bade Ascensius, aux frais de Jean Petit, en novembre 1508. L'ouvrage est dédié par Louis Jacques de Vitry à Louis Pinelle, chancelier de l'église de Paris[1], tandis que la préface est adressée par Guillaume Petit, qui n'était alors encore que dominicain, professeur et inquisiteur général pour la France, à Antoine de Furnes, lui aussi dominicain, évêque de Marseille, professeur de théologie et confesseur de Louis XII : l'on sait que Guillaume Petit, grand protecteur des lettres, dont nous retrouvons le nom dans de nombreuses préfaces, devait lui succéder dans ces dernières fonctions. Nous trouvons également ici le nom de Valerand de la Varanne, d'Abbeville, docteur en théologie, surtout connu pour avoir écrit un *De gestis Ioanne Virginis Francae, Anglorum expultricis* qui parut dans le *De claris mulieribus* de Jacques de Bergame, imprimé à Paris par Simon de Colines en 1521, mais qui

(1) D'abord licencié en théologie au collège de Navarre (*Catalogue des Incunables de Lyon*, p. 308), L. Pinelle avait été, en 1492, le « précepteur », au collège de Bourgogne, de Guillelmus Castellus, auteur de *Carmina* imprimés à cette date par F. Baligault.

écrivit également d'autres ouvrages non dépourvus d'intérêt tels que son *Urbis Morini* [Therouanne] *post eversionem Querimonia* et un *Ludovici XII et Mariae Anglae apud Abbavillam conjugatorum epithalamium*[1].

La même année (1518), les « Victorins » publiaient chez André Bocard la première édition des œuvres de Richard de Saint-Victor. Le mérite en revient encore à Jacques Merlin, aidé par Nicolas des Prés, de la même abbaye. Guillaume de Saint-Laud, chanoine, docteur en théologie et abbé de ce monastère, célèbre en vers cette heureuse publication qui est dédiée à Étienne Poncher, évêque de Paris.

En 1519, Jacques Merlin édite en quatre volumes, chez Bade Ascensius aux frais de Jean Petit, les œuvres d'Origène. Non sans avoir salué les Pères du Collège royal de Navarre, qui lui étaient sans doute venus en aide, Merlin dédie cet important travail à Michel [Bodet ou Boudet], évêque de Langres, ancien aumônier de Claude de France. Mais c'est aussi à ce dernier qu'avait été dédiée, l'année précédente, l'édition des œuvres de saint Athanase, pour laquelle Érasme avait écrit une fulgurante préface où il soutenait notamment que les Augustiniens faisaient volontairement le silence sur la règle de leur fondateur. Éditer Origène, c'est déjà, semble-t-il, pour Jacques Merlin, faire preuve de quelque sympathie pour les idées nouvelles.

En 1524, l'infatigable victorin nous donne sa collection des Conciles intutulée *Tomus primus* [*et secundus*] *quatuor conciliorum generalium. Quadraginta septem conciliorum provincialium authenticorum. Decretorum sexaginta novem Pontificum... Ysidoro* (*Hispalensi*) *authore*, chez Ioannes Cornicularius aux frais de Galeot du Pré, et qui fut plusieurs fois réimprimée. Enfin, le 17 janvier 1530, il dédiait aux religieuses du Val-de-Grâce un ouvrage ascétique en français, *l'Exposition de l'Évangile missus est... contenant le mystère de la réparation de la nature humaine en six homélies*, qui fut imprimé en 1538 par Yolande Bonhomme, veuve de Thielman Kerver.

§ 3. *Les Bernardins.* — L'on travaillait aussi aux Bernardins, entre l'hôtel de Lorraine, Saint-Nicolas du Chardonneret et ce collège du cardinal Lemoine où professait Lefèvre d'Étaples. En 1508, André Bocard avait imprimé, aux frais de Jean Petit, les *Sermones*, *epistolae et opuscula* de saint Bernard, « d'après de très vieux archétypes de Clairvaux, corrigés par des moines de la même maison ». En 1511 paraissaient chez Poncet le Preux les Commentaires sur les quatre livres des Sentences de Denys le Chartreux, par les soins de frère Jean Masières (de Maceriis), « religieux, docteur régent en la faculté de théologie et proviseur du colleige de Sainct Bénard de l'ordre de Citeaulx de cette ville de Paris ». Nous relevons dans les préfaces les noms des cisterciens François Maurroy et Simon de

(1) PRAROND, *Trois poèmes de Valerand de la Varanne,* dans Soc. émul. Abbev., 1889.

Buiris, respectivement moines à Clairvaux et à Charlieu, ainsi qu'une épître de Nicolas Belin, docteur en théologie, à maître Robert de la Tourotte, abbé de Charlieu, professeur en théologie et procureur général de l'ordre cistercien.

C'est ainsi qu'une noble compétition s'établissait à Paris entre les Ordres, sur le modèle de l'Université et souvent d'accord avec elle, pour publier de bonnes éditions de leurs auteurs respectifs les plus célèbres, en même temps que de leurs statuts. Pierre Gérard, prieur des Augustins, avait le premier donné le bon exemple en publiant en 1497 chez Trechsel à Lyon, avec une préface de Josse Bade, un *Opus questionum divi Augustini*. Le *Psalterium quintuplex* de Lefèvre d'Étaples vit le jour à Saint-Germain-des-Prés en 1513. Nous avons vu le travail effectué par les Dominicains, les Victorins, les Bernardins. Mais ceux-ci avaient pris aux Chartreux leur auteur le plus connu, et D. François du Puy dut ressentir cruellement cette leçon, quelque peu méritée cependant : car, seul des grandes communautés parisiennes, le monastère de Vauvert ne participa pas sérieusement au vaste mouvement d'érudition qui caractérise cette époque.

H. Elie.

LES « EXPOSITIONES SUPER IERARCHIAM CAELESTEM » DE JEAN SCOT ÉRIGÈNE

Texte inédit, d'après *Douai 202*

Introduction

Les *Expositiones super Ierarchiam caelestem* de Jean Scot Érigène publiées par H.-J. Floss dans la Patrologie latine de Migne sont incomplètes. Une première lacune couvre environ quatre chapitres : après les premières phrases du chapitre III (P. L., 122, 176 A 15), le commentaire s'interrompt, pour reprendre *ex abrupto* au deuxième quart du chapitre VII (176 B 12). Une seconde lacune se laisse deviner au chapitre XV et dernier, qui s'arrête aussi brusquement en laissant un tiers du chapitre de Denys inexpliqué (266 B 8). Il doit manquer ainsi près d'un quart de l'ouvrage. L'accident est ancien, puisqu'il existe déjà dans le plus ancien témoin manuscrit, *Paris Nat. N. A. 1490*, du xᵉ siècle ; Dom Cappuyns l'explique par la perte de plusieurs cahiers de parchemin[1].

Floss éditait d'après *Vat. lat. 652*, *Clm 380* et *Bruges 160*; il connaissait aussi *Vat. lat. 176* et *177*. Dom Cappuyns a signalé d'autres manuscrits : *Paris Nat. N. A. 1490*, *Douai 202*, *Arras 65* (ou *97* dans une autre computation), *Troyes 841*, *Vat. Urb. lat. 62*, *Clm 23456*. Naguère, Dom Chevallier signalait le même Commentaire de Scot dans *Paris Nat. lat.* 1619 et 17341[2] ; il existe encore dans *Toulouse 150*. De ces quinze témoins, quatre seulement présentent un texte continu : *Vat. lat. 652* (xiiiᵉ), *Clm 380* (xiiiᵉ), *Paris Nat. N. A. 1490* (xᵉ) et *Douai 202*. Les autres contiennent le recueil *Compellit me*, compilé au xiiiᵉ siècle, qui groupe autour du texte de Denys les scolies de Maxime (traduction d'Anastase le Bibliothécaire) et les Commentaires d'Érigène, Hugues de Saint-Victor et Jean Sarrazin, découpés en sections parallèles au texte.

(1) M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène*. Louvain-Paris, 1932 ; p. 221.
(2) *Dionysiaca I*, 1937 ; p. lxxviii.

Tous ces manuscrits souffrent des mêmes lacunes que l'édition de Floss[1]. Tous : excepté *Douai 202*, qui nous a heureusement conservé le texte intégral de l'ouvrage. C'est ce texte retrouvé que nous éditons.

Le manuscrit et son contenu

Douai 202 est un modeste manuscrit de la fin du xiie siècle — et non du xive, comme l'a imprimé C. Dehaines dans le Catalogue de 1838[2] —. Il comprend 120 folios de parchemin 230 × 160, numérotés de 1 à 120. Le texte couvre un peu plus de 118 folios (fol. 2r à 120r), soit 236 pages et demie de 30 lignes chacune, d'une écriture régulière qui appartient à la seconde moitié du xiie siècle. Certains archaïsmes reproduits par le scribe laissent entrevoir à l'origine immédiate de cette copie un exemplaire antérieur au xie siècle[3].

Le texte de Denys est fidèlement signalé par des virgules en marge gauche, qui jouent le rôle des guillemets dont nous flanquons nos citations de plusieurs lignes. En marge aussi, des repères de lecture (quatre points en losange).

Le folio de garde (fol. 1) porte au recto, coin supérieur droit, d'anciens repères de bibliothèque : *D. III.* $\overset{a}{6}$. *XII'. chi.* Sous le titre *Expositio super Ierarchiam dionisi*[4], une main ancienne a ajouté cette attribution supposée : *Rad*[*ulf*]*i Remensis*, qui peut désigner Raoul le Vert, archevêque de Reims († 1124). Dans la même page, un *ex-libris* du xviie siècle nous apprend que ce manuscrit appartenait alors au Collège anglais de Douai : *Coll : Angl : ex dono dni Gulielmi Hydaei in eodem collegio philosophiae professoris.*

Incipit (fol. 2r) : Sancti dionisii ariopagite primus liber qui inscribitur de celesti iherarchia xv capitulorum serie contexitur. Quorum primi titulus est : Quoniam omnis diuina illuminatio...

(1) Dom Cappuyns l'a vérifié pour quatre manuscrits. Nous avons contrôlé les autres par nous-mêmes ou par l'aimable entremise du R. P. A. Dondaine (mss vaticans) et du R. P. Gy (Arras). Seul *Clm 23456* a échappé à ce contrôle : mais d'après le catalogue de 1881, c'est un exemplaire de *Compellit me*, dont nous savons par expérience qu'il souffre des lacunes ordinaires. — Exactement, *Compellit me* s'arrête à ... *hostiarum principium* (PL 122, 176 A 14), et reprend seulement à *In hac sententia...* (177 A 10).

(2) *Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques publiques des départements, t. VI: Douai.* Paris, 1838, p. 100.

(3) La graphie *æ* est bien un archaïsme, que nous croyons imputable au document transcrit. On lit ainsi *ierarchiæ* (fol. 34 *v*, 35 *v*) ; *thearchiæ* (fol. 35 *v*) ; *æas* (fol. 118 *r*). Ou encore : *laetus* (fol. 45 *r*), que le correcteur a ramené aux normes du xiie en exponctuant la voyelle *a*.

(4) Le dernier mot a été omis par erreur dans la note parue dans la *Rev. des Sc. phil. et théol.*, 1950, p. 4.

Explicit (fol. 120r) : ... honorificantes silentio diuina mysteria que supra nos sunt ea siquidem honorat qui credit uera esse quamuis non intelligat quid sint.

C'est bien l'*Expositio* de Jean Scot. Le texte édité par Floss occuppe les folios 2 *r* à 31 *v* et 55 *v* à 113 *r* ; les variantes de ces deux parties sont sans importance. Mais aux trois endroits qu'on vient de repérer, c'est-à-dire aux folios 31 *v*, 55 *v* et 113 *r*, qui correspondent aux coupures des chapitres III (PL 122, 176 A 15), VII (176 B) et XV (266 B 8), le texte se poursuit dans notre manuscrit avec une cohérence parfaite : chacun pourra le constater dans notre édition (ci-dessous pp. 10, 45 et 47). L'ouvrage, cette fois, paraît être complet : tout le texte de Denys s'y trouve commenté Les deux fragments inédits occupent ainsi, l'un 24 folios (31 *v* à 55 *v*), l'autre 7 folios (113 *r* à 120 *r*) : cela fait 31 folios pleins sur un total de 118, soit un bon quart de l'ouvrage, comme l'avait estimé Dom Cappuyns.

L'authenticité des deux fragments récupérés ne fait aucun doute. Nous avons exposé ailleurs nos raisons[1] ; nous n'osons pas les répéter au voisinage immédiat du texte : celui-ci est à lui seul si convainquant que nous le livrons avec confiance à la critique, sans autre appareil de preuves.

L'Œuvre

« Les *Expositiones super Ierarchiam caelestem*, écrit Dom Cappuyns, comptent parmi les derniers écrits de Jean Scot. Elles sont postérieures à la traduction dionysienne, ainsi qu'au *De divisione naturae* »[2]. Leur intérêt philologique n'est pas négligeable, puisque l'auteur y critique et justifie sa version de Denys, nous livrant ainsi ses principes de traducteur et son savoir d'hellénisant[3]. Leur intérêt critique est évident : ces explications du traducteur permettent parfois de restituer le texte original de sa version, dont l'obscurité a autorisé bien des « corrections » par la suite. Au XIIIe siècle, c'est à cette *Explanatio* qu'a eu recours le compilateur

(1) *Un inédit de Scot Érigène*, dans *Rev. des Sc. phil. et théol.*, 1950, pp. 3 sq. — Nous faisions valoir la cohérence des trois raccords avec le texte connu ; la critique que le commentateur y fait de la *Versio Dionysii* comme de son œuvre personnelle ; le renvoi *in libris* ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΝ *satis tractavimus* (*fol.* 37 *v*) ; les procédés, la langue et le style, la doctrine enfin, qui sont ceux de Jean Scot. Nous montrions aussi que le texte grec auquel se réfère le commentaire est, comme pour la partie connue, celui du *ms. Paris Nat. grec 437*, qui servit à la version de Scot ; et que le commentateur ignore les notes critiques ajoutées à cette version dès 875 par Anastase le Bibliothécaire.

(2) *Op. l.*, p. 220.

(3) Le R. P. Théry en a amplement tiré parti dans son étude sur *Scot Érigène traducteur de Denys*, parue dans le *Bulletin Du Cange*, 1931. — Érigène y livre aussi les limites de son savoir. On peut lire dans le texte que nous éditons (ci-dessous, p. 24) la curieuse étymologie qu'il propose pour *angelus:* ce mot dériverait d'ἐγγίνω « grâce aux affinités habituelles entre ν et λ » (chapitre IV, n. 13).

de *Compellit me* pour restaurer quelques leçons authentiques de Scot dans le texte reçu du Victorin[1].

L'intérêt littéraire de l'ouvrage est plus limité, parce que Jean Scot explique Denys par Denys et n'allègue presque aucune autre source, la Bible exceptée. Les chapitres que nous éditons ajoutent pourtant aux références connues quelques autres à Ambroise, Augustin, Jérôme, Épiphane, Grégoire (de Naziance, et de Nysse), Pline et Macrobe. Parmi ces références, il y a trois citations proprement dites : Augustin, *De vera religione*, 55 (texte : chapitre IV, n. 15) ; Vulgate hiéronymienne, *Ézéchiel*, X, 9-13 (texte : chapitre XV, n. 40) et Épiphane, *De hebraicis nominibus* (texte : chapitre XV, n. 41). La dernière citation et sa référence sont assez fermes pour nous inviter à inscrire cet ouvrage dans la bibliothèque d'Érigène ; mais nous n'avons pas pu l'identifier[2]. Faut-il y inscrire aussi le *Commentaire sur le Songe de Scipion* de Macrobe, ou encore l'*Expositio fidei* de saint Épiphane? Nous croyons en effet qu'il faut rapporter au premier de ces ouvrages la référence à Macrobe du chapitre III, n. 4 ; et que la doctrine des théophanies attribuée à saint Épiphane par le chapitre IV, n. 15, ne se retrouve aussi précise que dans l'*Expositio fidei* (P G 42, 808B-809D). Mais Érigène a pu ici encore user d'intermédiaires.

Pour le fonds doctrinal, il faut bien reconnaître avec Dom Cappuyns que les *Expositiones* n'ajoutent guère au *De divisione naturae* : les thèmes dionysiens eux-mêmes ont obtenu dans le grand ouvrage des développements plus amples et plus personnels. Du moins les *Expositiones* nous en apportent l'écho en sa dernière expression. Les chapitres retrouvés III à VII sont ceux où Denys aborde l'objet propre de la *Hiérarchie céleste* : l'idée de hiérarchie (III), la médiation des anges dans les théophanies (IV), le nom générique d'ange (V), les trois ordres hiérarchiques (VI), la première hiérarchie (VII). Le commentateur y a trouvé l'occasion de toucher plusieurs des points qui lui tenaient à cœur : la création *ex nihilo*, procès des êtres hors du Néant d'essence qu'est la Suressence (chapitre IV, n. 3) ; les créatures, théophanies de Dieu l'Invisible (chapitre IV, n. 12) ; le mouvement sans fin des esprits bienheureux, tendus de désir vers Dieu (chapitre VI, n. 2 ; chapitre VII, n. 4). La pensée d'Érigène n'a pas faibli ; souvent elle se resserre en formules vigoureuses, de ces formules dont la frappe les voue au succès — ou au scandale. Il reprend à son compte l'idée de saint Grégoire de Nysse : l'esprit bien-

(1) *Compellit me* signale ces leçons en interligne sous le sigle *Io (= Johannes)*. Pour les chapitres perdus, il s'est adressé à l'*Explanatio* de Jean Sarrazin, basée en effet sur la version de Scot. On peut aisément vérifier tout ceci dans un bon exemplaire du recueil, comme *Paris BN lat. 1619* ou *17341*. Le compilateur s'en est expliqué dans sa préface (PL 122, p. VI ; *Dionysiaca* I, p. LXXIX).

(2) Cf. ci-dessous, p. 58, note 5. — Nous n'avons pas non plus retrouvé dans Pline le récit qui s'y réfère (chapitre IV, n. 7).

heureux cherchera sans fin l'Infini de Dieu, « quoniam infinitum est quod quaerit, necesse est ut infinite quaerat, et quodammodo inveniat et quodammodo non inveniat : inveniat quidem ipsius theophaniam, non inveniat ipsius substantiam » (chapitre VI, n. 2)[1].

L'idée dionysienne de hiérarchie ne laisse pas non plus de mettre Érigène au travail. Il dégage peut-être avec plus de netteté que Denys le schéma néo-platonicien des trois *virtutes* qui se retrouvent en chaque degré de la hiérarchie : « primam quidem, qua Deum et superiorem se ierarchiam cognoscit et veneratur ; mediam, qua seipsam intelligit quid sit, vel certe quia sit ; ultimam, qua sibi subjectam... ierarchiam gubernat » (chapitre IV, n. 19).

Un bilan de première lecture est toujours sommaire. En fait, nos chapitres inédits ne nous ont pas livré assez de traits originaux, pour qu'une enquête dans la littérature postérieure prenne dès à présent signification. Nous avons bien tenté quelques sondages chez Hugues de S. Victor et dans le Commentaire inédit de Jean Sarrazin ; nous nous souvenions de la réaction vigoureuse de Hugues au chapitre premier d'Érigène, à propos des théophanies, et il nous semblait qu'une formule telle que la précédente : « non inveniat ipsius substantiam » devait à nouveau alerter le Victorin[2]. Ces sondages n'ont rien donné. Nous n'en tirerons pas de conclusion prématurée ; ou seulement celle-ci que, présentement, nous ne connaissons pas d'autre témoin des chapitres perdus que le manuscrit de Douai[3].

Notre édition

Nous sommes allés au plus pressé, qui était de compléter provisoirement l'édition de Floss en éditant les chapitres retrouvés, c'est-à-dire 1) les chapitres III à VII ; 2) la fin du chapitre XV. Pour cette entreprise

(1) Comparer *De divisione naturæ*, V, 27 (P L 122, 919 C).

(2) Hugues de Saint-Victor a rencontré dans le chapitre Ier (PL 122, 141 AB) la théorie érigénienne de la vision de Dieu en théophanies; il lui a opposé une protestation véhémente et sévère : « Quidam in cogitationibus suis evanuisse inveniuntur... hæc vero simulacra sunt eorum et phantasma vanitatis... Tollant ergo phantasias suas... » (PL 175, 954 D-955 A).

(3) Dom Cappuyns, *op. l.*, p. 218, écarte avec raison le fragment de *Reims 489*, qui reproduit sous un titre fallacieux deux pages curieuses de Simon de Tournai. Par contre, il a cru devoir retenir *Oxford Laud. Misc. 640* ; mais des renseignements précis du très dévoué M. Hunt, conservateur à la Bodléenne, nous ont éclairci le cas de ce manuscrit fort embrouillé : il contient seulement la *Versio Dionysii* de Scot (Hiérarchie céleste), avec des morceaux interpolés du Commentaire de Jean Sarrazin. Dès le XIIIe siècle, un usager s'en est aperçu, comme en fait foi une note ajoutée au colophon *Explicit ierarchia dyonisii exposita a iohanne scoto:* le mot *scoto* a subi un grattage, et en marge on a écrit à la mine de plomb : *set magis credo quod sit a iohanne sarraceno*. Les extraits transmis par M. Hunt sont bien de Jean Sarrazin.

limitée, *Douai 202* nous facilitait la tâche : témoin unique, mais de bonne tenue et soigneusement corrigé. Nous n'avons eu à restituer par conjecture que de rares leçons : une douzaine en tout. Nous donnons au lecteur les moyens d'apprécier cette tenue du manuscrit : l'apparat signale toutes les leçons non retenues dans notre édition, avec toutes les corrections dont le manuscrit porte la trace. Cependant nos sigles *1ª*, *2ª* ne prétendent pas décider s'il s'agit toujours de deux mains indépendantes, ou seulement d'une révision du texte par le scribe lui-même.

Quelques-unes de ces corrections posent un problème à l'éditeur : on y découvre une intention qui n'est pas de pure fidélité au document. Prenons un exemple dans la partie connue. Le texte du chapitre 1er *Ergo Jesum invocantes* (PL 112, 131 D) se lit ainsi dans notre manuscrit au folio 4 *v* : *Nos ergo Jesum invocantes*. Comme le note à ce propos Dom Cappuyns (*op. l.*, p. 152), cette correction n'est pas conforme à Scot, qui traduit ordinairement οὐκοῦν par *non ergo*[1]. Précisément dans notre manuscrit l'*s* de *nos* est écrite sur un grattage, il est clair que le scribe avait lu et transcrit *non ergo*, leçon difficile que le correcteur a arrangée en *nos ergo*. Autrement dit, certaines leçons primitives de notre manuscrit peuvent être les témoins de l'original. Le difficile est de les reconnaître. Quand il s'agit de la version de Denys, nous avons assez de ressources critiques pour dépasser ces interventions et proposer un choix motivé ; mais quand il s'agit du Commentaire, nous n'avons plus que le seul *Douai 202*. Nous avons donc pris le parti de donner en texte, sauf le cas d'erreur manifeste, la leçon corrigée (2ª), laissant en apparat la leçon primitive (1ª), autant du moins qu'on a pu la lire.

Nous avons scrupuleusement respecté l'orthographe du manuscrit, malgré ses tâtonnements ou ses inconséquences. On trouvera ainsi dans la même page *caritas*, puis *karitas* (fol. 54 *v*), ou bien *tetrasticha*, *thetrastica* et *tetrastica* (fol. 114 *r*) ; voire dans la même ligne *sed*, puis *set* (fol. 39 *v*). Nous avons pourtant fait grâce au lecteur des fantaisies de notre scribe dans l'orthographe des mots en *-cio*, *-ciens*, où le *c* et le *t* paraissent interchangeables[2]. Dans les composés dionysiens *supernaturalis*, *supermundana* etc., nous avons joint le suffixe au mot.

Notre scribe transcrit les termes grecs en reproduisant la graphie des onciales, telles d'ailleurs qu'on les retrouve dans le manuscrit de base d'Érigène, *Paris Nat. grec 437*. Nous avons adopté les capitales grecques de nos imprimeurs. En trois endroits seulement, nous avons cru devoir améliorer la leçon de notre manuscrit[3].

(1) On peut se reporter au lexique dressé par le R. P. Théry dans ses *Études dionysiennes II. Hilduin traducteur de Denys. Édition de sa traduction.* Paris, 1937 ; p. 470.

(2) Fol. 111 *r*, on lit à une ligne d'intervalle *specialiter*, puis *spetiosum*.

(3) Une quatrième correction ne paraît pas en apparat : au chapitre IV, n. 4, nous imprimons ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΝ, où le manuscrit porte ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩ̅ *(fol. 37 v)*. Ailleurs *(fol. 26 v)* il a écrit en toutes lettres ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΝ (= PL 122, 168 A).

Pour le texte de Denys, c'est-à-dire la version de Scot, nous respectons autant que possible les leçons du manuscrit, et parfois même si le Commentaire qui suit suppose une autre leçon : en ce cas, cette leçon du Commentaire est signalée à l'attention du lecteur sous le sigle *Comm.* Nous donnons également en apparat les leçons de Floss dans Migne (= *M*)[1].

Enfin nous avons cru bon d'encadrer notre premier texte (chapitres III-VII), et d'introduire le second (fin du chapitre XV) par d'assez amples raccords avec le texte connu : nous les imprimons en mêmes caractères : chapitre III, nn. 1-3 (p. 8 à 10) ; chapitre VII, n. 7 (p. 45) ; chapitre XV, n. 27 (p. 46). Pour ces parties connues, nous avons encore suivi le texte de *Douai 202* (= *D*) ; mais nous donnons en apparat les variantes de Migne (= *M*)[2], jointes à celles du plus ancien témoin non utilisé par Floss, *Paris Nat. N. A. 1490* (= *P*).

Nous ne pouvions nous contenter des divisions de Floss, calquées sur les paragraphes du texte de Denys dans l'édition de Cordier : ces paragraphes sont bien trop longs pour des références efficaces ; d'ailleurs Jean Scot coupe autrement son texte. Floss lui-même, d'ailleurs, a fini par faire céder sa règle dans le dernier chapitre, où il a multiplié les alinéas. Nous avons donc introduit des divisions plus courtes, numérotées en chiffres arabes.

Qu'on nous permette d'exprimer ici notre gratitude à tous ceux qui nous ont aidé : à Mademoiselle Vielliard, de l'*Institut de Recherche et d'Histoire des Textes* ; à Mademoiselle d'Alverny, de la Bibliothèque Nationale ; à mes chers confrères et élèves du Saulchoir, enfin, sans qui je n'aurais pu mener à bien ce travail.

Le Saulchoir, janvier 1950.

Hyacinthe-François Dondaine, O. P.

(1) PL 122, 1044 C-1050 C et 1067 C-1070 C.
(2) PL 122, 174 B-176 A ; 176 C ; 264 C-266 B.

JOHANNIS SCOTI
EXPOSITIONES SUPER IERARCHIAM CAELESTEM

Douai 202 = *D*
Paris Nat. N. A. 1490 = *P*
PL 122 = *M*

Caput III

[f. 30*r*] Incipit capitulum tertium cuius titulus : Quid est ierarchia et que per ierarchiam utilitas ; hoc est quomodo diffinitur[1] celestis ierarchia et quid prodest participantibus eam.

1. *Est quidem ierarchia secundum me ordo diuinus et scientia et actio, deiformi quantum possibile simulata, iuxta indi* [f. 30*v*] *tas ei diuinitus illuminationes proportionaliter in Dei similitudinem ascendens*[2]. Est, inquit, ierarchia secundum me : hoc est, quantum michi uidetur, ierarchia est ordo diuinus et scientia et actio. Tribus itaque partibus diffinitionem ierarchie concludit. In omni siquidem diuino pontificatu, hec tria considerari necesse est : quo ordine, qua dignitate quis constituitur et perficit et perficitur ; quantum in noticia, hoc est in scientia et disciplina diuinarum rerum, et illuminatur et illuminat ; et quatenus in actione mandatorum proficit et purgatur et purgat. Ac per hoc perfectus animi habitus in ordine, cognitio uero rerum spiritualium in scientia, diuinorum uero mandatorum custodia in actione perspicitur[3]. In hoc enim trigono universalis Ecclesie siue in celo siue in terra plenitudo formatur. Hinc est quod summi boni, a quo hec tria procedunt, confessio trina est. Hinc etiam[4] rationabilis creature ad Deum suum conuersio triformis est : fide siquidem et spe et karitate reformatur, inque naturalem sui dignitatem et gratiam reuertitur.

2. Et notandum quod theologus mutatione diffinitionis ierarchie usus est. Ipsa siquidem diffinitio directim currere uidetur sic : ierarchia est actio et scientia et diuinus ordo. Precedit enim in ascensionibus uirtutum actio diuinorum mandatorum, per quam purgatur interior animi oculus siue rationabilis siue intellectualis creature, ut intimos summi boni radios in omnia diffusos ualeat sustinere, omni uana phantasia omnique uitiorum

1 diffinitur : finitur *1ª; diff. add. 2ª.*
2 ascendens : a diffinitione ierarchie capitulum inchoat *add. MP.*
3 perspicitur : perficitur *M.*
4 etiam : quod *add. M.*

caligine liber et absolutus. Deinde scientie aspectus sequitur, qui omnia que post Deum sunt naturali motu appetit intueri, omneque quod uiribus intelligentie potest inspicere ad laudem creatoris referre. Hinc in ordinem suum, perfectissimum dico diuine contemplationis habitum, subuectus[1] iuxta [f. 31r] donatam sibi gratiam unusquisque ascendit : hoc est in ipsum Deum, cui similis erit et in quo incommutabiliter stabit. Et hoc est quod sequitur : deiformi quantum possibile simulata, id est similis, et ipsa ierarchia omnesque participes eius deiformi, forme omnium scilicet que Deus est, quantum possibile creature creatoris similitudinem participare ; inque ipsam ascendere[2] proportionaliter et congruenter iuxta inditas ei diuinitus illuminationes, siue per naturam rationis et intellectus dignitate[3], siue per gratiam que participantes se supra naturales illuminationes in ipsum Deum subleuat.

3. Post diffinitionem[4] ierarchie laus summe bonitatis sequitur, cuius similitudinem omnis appetit ierarchia : *Diuina pulchritudo ut simpla, ut optima, ut* ΤΕΛΕΤΑΡΧΙΚΑ, *pura quidem*[5] *est uniuersaliter omni dissimilitudine, et*[6] *perfectiua in sacrificio diuinissimo secundum ad se ipsam perfectorum compacte immutabilem formationem.* Pura quidem[7], inquit[8], est et omnino omni dissimilitudine munda et absoluta diuina pulchritudo : nec immerito, quia simpla est, quia optima, quia perfectionum et illumitionum principalis. Nam et ipsa simplex et optima divina pulchritudo, cui adherere sim lisque ei fieri omnis uita purgata naturali appetit desiderio, non aliam ob causam ΤΕΛΕΤΑΡΧΙΚΗ a sanctis theologis meruit uocari, preter[9] quod ΤΕΛΕΤΗ-ΑΡΧΙΣ sit, hoc est hostia principalis ut purgativa rationalis et intellectualis creature. Purgat enim celestes animos ab ignorantia summi boni, ipsoque superbo et irrationabili motu quo apostate spiritus in eternum precipitati sunt tormentum ; purgat humanos animos ab omni nebulosa caligine qua impeditur oculus mentis, quem philosophi rationem dicunt, ne ueritatem possit conspicari eiusque pulchritudine delectari ; purgat ab omni reatu mort s, postremo ab ipsa [31v] morte purgat eterna. Non enim purgationis initium est Domini Nostri Jhesu Christi humanitas, quamuis ipsa pro purgatione totius mundi sancta et unica hostia immolata sit, sicut scriptum est : « Sanguis Christi Filii eius », Patris uidelicet, « mundat nos ab omni

1 subuectus : subiectus *MP*.
2 ascendere : ascendens *M*.
3 dignitate : dignitatem *M*.
4 diffinitionem : uero *add. M*.
5 quidem : *corr. 2ª ex* siquidem.
6 et : ut *P;* distributiua uero secundum dignitatem uniuscuiuscumque proprii luminis et *M*.
7 quidem : *corr. 2ª ex* siquidem ; *om. MP*.
8 inquit : in quid *P*.
9 preter : quam *M;* propter *P*.

delicto »[a] ; set ipsius diuinitas nec non et Patris et Spiritus Sancti, unius Dei, totius purgationis et illuminationis et perfectionis est principium : non quod illa hostia, id est divinitas, ulli[1] superiori se immolaretur, quia supra se nichil est, set quod eo modo loquendi quo causa per effectum[2] significatur, hostia dicitur. Ac per hoc, quoniam ipsa causa et principium purgationis est, non incongrue purgatio dicitur et hostia, cum plus quam hostia sit. Hinc ipse Dionysius (1) in negationibus Mystice Theologie ait : « Neque hostia est »[b], uolens de ea predicare plus quam hostiam esse et hostiarum principium[3]. Propterea[4] subiunxit : distributiua uero, ipsa uidelicet diuina[5] || pulchritudo distribuit proprium suum lumen secundum dignitatem uniuscuiusque sui luminis capacium. Et perfectiua, hoc est, perficit in sacrificio diuinissimo quo deus de homine seu angelo efficitur et consecratur, secundum ad ipsam diuinam pulchritudinem compacte et similiter immutabilem perfectorum spirituum formationem : ex ipsa enim formantur et deificantur, que formantur et deificantur omnia.

4. Sequitur breuissima et perfectissima diffinitio ierarchie : *Interpretatio igitur ierarchie est ad Deum quantum possibile similitudo et unitas.* In hac diffinitione pro quod est *interpretatio* ΣΚΟΠΟΣ in greco scribitur, pro quo nos Macrobium Theothosium sequentes interpretationem posuimus ; ipse quidem uisionum interpretationem ΣΚΟΠΟΝ a grecis uocari dicit[c]. Possumus tamen pro eo quod est ΣΚΟΠΟΣ speculationem[6] uel theoriam ponere ac dicere : speculatio itaque uel contemplatio ierarchie ad Deum quantum licet similitudo et unitas. Quid breuius, quid lucidius potest dici, quam ierarchiam [f. 32*r*] nichil aliud esse preter similitudinem quantum possibile est ad creatorem et unitatem que rationalis et intellectualis creature excelsissimus finis est? *Ipsum habens omnis sancte et scientie et actionis ducem*, hoc est, dum ipsa ierarchia, que similitudo Dei est et unitas, Deum habeat omnis sancte diuineque scientie sue et actionis ducem : solus enim ipse est qui eam in altitudinem scientie et actionis ducere potest, et non solum ipsam generaliter, uerum etiam

a I Joh., I, 7. b Joannes Scotus, *Versio operum S. Dionysii : De mystica theologia*, cap. V (PL 122, 1176 B 5). c Macrobius, *Commentarium in Somnium Scipionis*, lib. I, cap. 4 (éd. Eisenhardt, Leipzig, 1893 ; p. 489).

---

1 ulli : illi *P*.
2 per effectum : per factum *M* ; perfectum *P*.
3 principium : *hic deficiunt cod.* « Compellit me ».
4 Propterea : Quare *M*.
5 diuina : *hic deficiunt M* (PL 122, 176 A 15) *et ceteri cod. prœter D*.
6 speculationem *scripsi :* speculationum *D*.

participes[1] eius specialiter ducit. Quod consequenter adiunxit : *et ad suum diuinissimum decorem immutabiliter quidem diffiniens*, hoc est, et dum dux ipse totius ierarchie ad diuinissimam suam pulchritudinem immutabiliter diffinit eam quam dicit ierarchiam. *Quantumque possibile reformans suos laudatores agalmata diuina perficit, specula clarissima et munda, receptiua principalis luminis et diuini radii*, id est, dum reformat ipse dux ierarchie quantum possibile est ad suam pulchritudinem et unitatem suos laudatores, eos uidelicet qui in unitate ierarchie et participatione eum laudant, perficit ipsos suos uidelicet laudatores, quos ΘΕΙΑΣΩΤΑΣ, hoc est diuina cantantes, appellant, ac de his efficit diuina agalmata, hoc est diuinas imagines, et specula clarissima et munda in quibus species diuine glorie resultat ; et recipiunt principale lumen quod est Pater, diuinumque eius radium qui est eius Filius, Spiritumque amborum recipiunt. *Et inclita*[2] *quidem claritate sacre repleta, eamque iterum copiose in ea que sequuntur declarantia secundum divinas leges.* Et replentur, inquit, ipsa diuina agalmata primum quidem gloriosa claritate diuine pulchritudinis, eamque claritatem quam primo participant large iterum in ea que secuntur, in eos scilicet ordines qui sub ipsis sunt, declarant atque defundunt quemadmodum leges diuine distribuunt.

5. Sequitur : *Non enim fas est sanctorum* [f. 32*v*] *perfectoribus aut sancte perfectis operari quid omnino preter proprias* ΤΕΛΕΤΑΡΧΙΑΣ[3] *aut sacras ordinationes.* Proptera, inquit, diuina agalmata, purgatissimi uidelicet animi qui primitus et immediate diuinam suscipiunt claritatem, non aliter eam inferioribus se ordinibus declarant nisi secundum diuinas leges. Non enim licet his qui infra se ordinatos perficiunt, aut a superioribus se diuinitus perfectis, agere aliquid omnino preter proprias ΤΕΛΕΤΑΡΧΙΑΣ, hoc est, preter propria perfectionis et sanctificationis principia que sola in Deo sunt et Deus sunt, preterque divinas ordinationes uniuersalis ierarchie que a summo usque deorsum diuinis legibus discrete procedunt. Sequitur : *sed neque subsistere aliter, si diuinam ipsam claritatem appetunt, et ad ipsam sacre et decenter respiciunt, et reformantur*[4] *secundum uniuscuiusque sanctorum intellectuum analogiam.* Non solum, inquit, perfectores sequentium se ordinum et a precedentibus se perfectos operari aliquid non oportet, preter quod propriis ΤΕΛΕΤΑΡΧΙΣ diuinisque ordinationibus promulgatur ; uerum etiam neque fas est eos aliter in suis ordinibus subsistere, si diuinam claritatem que diuinas leges perturbari non sinit desiderant, et ad ipsam sancte et honeste contemplationis uirtutem respiciunt, et secundum ipsam formantur iuxta analogiam, id est corrationabilitatem, singulorum diuinorum intellectuum.

1 participes *conjicio:* particeps *D (cf. infra n. 11).*
2 inclita : indita *M.*
3 proprias ΤΕΛΕΤΑΡΧΙΑΣ : propria hostiarum mysteria *M.*
4 appetunt... respiciunt et reformantur : appetant... respiciant et reformentur *M.*

6. Deinde subiungit : *Non*[1] *ergo ierarchiam qui dicit, sacram quandam uniuersaliter declarat dispositionem, imaginem diuine speciositatis in ordinibus et scientiis ierarchicis*[2] *proprie illuminationis sacrificantem mysteria, et ad proprium principium ut licet assimulatam.* Multiplex duarum predictarum ierarchie diffinitionum repetitio est ac veluti copiosa explanatio. Nonne ergo, inquit, qui ierarchiam nominat sanctam uniuersalem declarat dispositionem ? Est enim ierarchia diuina quedam uniuersalis dispositio ; est imago [f. 33*r*] diuine pulchritudinis in pontificalibus ordinibus et scientiis, que dispositio uidelicet uniuersalis et imago diuine speciositatis proprie illuminationis singulorum ordinum sacrificat, hoc est sanctificat, misteria. Participes quippe suos illuminat et purificat, ut diuina cognoscant sacramenta et ad proprium principium sui, Deum plane, ut licet assimuletur, hoc est similis perficiatur.

7. Sequitur : *Est enim unicuique ierarchiam sortientium perfectio, hoc est secundum propriam analogiam in Dei imitationem ascendere, et omnium diuinius, ut Eloquia aiunt, Dei cooperatorem fieri, et ostendere in se ipso diuinam*[3] *actionem secundum quod possibile est relucentem.* Diffinitio perfectionis omnium ierarchiam sortientium ; in titulo enim capituli promisit se dicturum que sit utilitas ierarchie. Est[4], inquit, perfectio et finis uniuscuiusque ierarchiam participantium ; et ipsa quidem perfectio est in diuinam similitudinem ascendere quantum unicuique iuxta suam proportionem conceditur, hoc est, in quantum diuini luminis particeps efficitur ; et, quod est omnium uirtutum diuinius, sicut ait Apostolus « imitatores Dei »[a], « cooperatores Christi »[b] esse. Quid enim tam altum et tam perfectum, aut quis alius finis rationalis et intellectualis creature sit, nisi in imitationem Dei ascendere ipsiusque cooperatricem fieri ? Ad hoc enim conditus est homo, ut imitatio, hoc est imago Dei fieret per naturam, et similitudo per cooperationem, hoc est conministrationem omnium que infra et intra humanam naturam facta sunt : que similitudo diuine cooperationis plus ad gratiam referenda est quam ad nature substitutionem. Est et alia perfectio : ostendere plane quemque in se ipso diuinam actionem que quantum possibile est in exemplis lucet. Triformis itaque participantium ierarchiam perfectio est et consummatio : diuina scilicet imitatio, et cooperatio, actionisque ostensio. Imitatio uidelicet in imagine, cooperatio in similitudine, uirtusque etiam imaginis dico et similitudinis manifes[f. 33*v*]tatio in actione, siue interius per uirtutes, siue exterius per exempla uirtutum eorumque sacramenta.

a *Eph.*, V, 1. b *Rom.* XVI, 3 et 9.

---

1 non : nonne *M et Comm.*
2 ierarchicis *conjicio :* ierarchias *1ª ; del.* a *2ª nec perfecit corr.*
3 in se ipso diuinam : diuinam in seipso *M.*
4 Est *scripsi :* et *D.*

8. Post diffinitionem multipliciter ierarchie eiusque utilitatem participantibus se eorumque perfectionis explanationem, ipsius ierarchie sequitur ordo : *Utpote quoniam ordo ierarchie est quosdam quidem purgari, quosdam uero purgare* ; *et quosdam quidem illuminari, quosdam uero illuminare* ; *et quosdam quidem perfici, quosdam uero perficere* : *unicuique deiforme*[1] *adunationi qualicumque modo*. Ordo, inquit, pontificatus est in quo diuina imitatio et cooperatio et actio clare manifestatur : quosdam quidem purgari ab his qui in ordine ierarchico precedunt, quosdam uero purgare eos quidem qui se sequuntur in eodem ordine ; et quosdam quidem illuminari ab his qui prius diuinam participant illuminationem, quosdam uero illuminare eos videlicet qui post se eandem participant illuminationem ; et quosdam quidem perfici ab his quidem quorum perfectio precedit, quosdam uero perficere eos quorum perfectio subsequitur : et est unicuique siue purgantium siue purgatorum, siue illuminantium siue illuminatorum, siue perficientium siue perfectorum, ad adunationem ierarchici ordinis deiforme, hoc est deiformitas. Unusquisque enim in diuino ordine constitutus deiformitatis particeps esse necesse est, que totius unitatis et pulchritudinis, quoquo modo sit ipsa adunatio et pulchritudo, causa est. De ordine autem purgantium et illuminantium et perficientium inferius disputat.

9. Sequitur laus diuine beatitudinis : *Diuina beatitudo, quantum in hominibus dicendum, pura quidem est*[2] *omni dissimilitudine, plena uero luminis eterni, perfecta et non indigens simul omnis perfectionis, purgans et illuminans et perficiens* ; *magis autem purgatio sancta et illuminatio et perfectio, super purgationem, super lumen, ante perfecta, per se ipsam perfecta, per se ipsam perfectionis principium.* [f. 34*r*] Diuina, inquit, beatitudo, quantum in hominibus dicendum, hoc est quantum inter homines laudanda et predicanda, quoniam dignas laudes ipsius homines ad huc capere non possunt donec equales angelis fiant, pura quidem est, sincera uidelicet ac sine ullius dissimilitudinis mixtura. In greco codice ΑΜΙΓΗΣ scriptum est, quod proprie transfertur *inconmixta*, pro quo posuimus *pura* : omne siquidem mixtura carens purum est atque sincerum. Omni dissimilitudine alienum : *simul omni* transtulimus pro eo quod est ΑΠΑΣΗΣ, pro quo simpliciter possumus dicere *omni* sine *simul*. Siue ergo *simul* sit, siue non sit, nichil inter est, quoniam apud grecos sepe A pro AMA, id est *simul*, ponitur, sepe amplificandi gratia. Additur : plena uero luminis eterni, merito, quia diuina beatitudo lux eterna est ; perfecta et non indigens simul omnis perfectionis, siquidem ipsa perfecta est in se ipsa et nullius indiget perfectionis. Hic similiter uacat *simul*, quoniam ex superaffluentia predicti nominis ΑΠΑΣΗΣ assumptum est. Purgans et illuminans et perficiens : ordinem ierarchie tribus modis

1 deiforme *scripsi cum M:* deiformi *D, sed in Comm. habet* deiforme.
2 est : simul *add. M.*

contineri predixit, purgatione scilicet, illuminatione, perfectione ; et quoniam ipsius ordinis fons et origo est diuina beatitudo, ipsa est per se ipsam purgatrix purgantium et purgatorum, ipsa est illuminatrix illuminantium et illuminatorum, ipsa est perfectrix perficientium et perfectorum. *Magis autem purgatio sancta et illuminatio et perfectio* : non solum, inquit, purgat et illuminat et perficit, ueluti solummodo horum trium activa, uerum etiam res ipse ipsa est ; est enim ipsa purgatio sancta et illuminatio sancta et perfectio sancta. Diuina itaque beatitudo est operatrix et operatio, ipsa agit per se ipsam et a se ipsa agitur, atque ineffabili modo ipsa actio est sua suaque passio. Non aliunde patitur nisi a se ipsa ; et tamen nichil agit, nichil patitur : quieta siquidem est super omnem actionis motum, et impassibilis est super omnem passibilitatem et impassibilitatem. Et hoc est [f. 34*v*] quod sequitur : *super purgationem*, *super lumen* ; est enim plus quam purgatio, et est plus quam lumen ; *anteperfecta*, plus quam uidelicet perfecta. Quod autem sequitur : *per se ipsam perfecta*, *per se ipsam perfectionis principium*, hoc de ceteris duobus dicendum et intelligendum : per se ipsam purgata, per se ipsam illuminata, per se ipsam purgationis et illuminationis principium, uel ut proprie transfertur principalis : quoniam ΑΥΤΟΤΕΛΕΤΑΡΧΙΑ hos tres intellectus continet, hoc est, purgationis et illuminationis et perfectionis per se ipsam diuina beatitudo principalis est. ΤΕΛΕΤΗ namque hostia purgatiua et illuminatiua et perfectiua dicitur, sicut in libro *De ecclesiastica ierarchia*[a] clare docetur.

10. Sequitur : *Et omnis quidem ierarchie causa, omnisque sacri secundum supereminentem excelsitudinem.* Id ipsum repetit : et omnis, inquit, ierarchiae, hoc est uniuersalis siue in celo siue in terra, diuina beatitudo causa est ; et omnis sacri per singulas ierarchias, quoniam supereminet excelsitudine sua omnia. Et notandum quod ubi posuimus *sacri*, ibi in greco ΙΕΡΟΥ, quod potest interpretari ut diximus sacri, uel diuini, uel sancti ; ut subaudiatur sacri ordinis, uel sancti ordinis, uel diuini ordinis, uel mysterii, uel sacramenti, uel animi, ceterorumque similium. Non enim diffinita et specialis subauditio est : ait enim *omnis sacri*, non huius uel huius, set omnis quod sacrum et sanctum et diuinum est.

11. Post laudem diuine bonitatis, ad ordinem ierarchie quem prelibauerat sermonem convertit : *Oportet itaque, ut estimo, purgandos quidem puros perfici omnino, et omni liberari dissimilitudinis confusione ; illuminandos uero repleri diuini luminis, ad contemplatiuam habitudinem*[1] *in castissimis mentis oculis renouandos, ex imperfecto restaurandos participes*[2]

a Ps.-Dionysius, *De ecclesiastica hierarchia,* cap. II, § 3 ; cap. III, § 1 ; cap. V, § 2, etc.

1 habitudinem : et uirtutem *add. M.*
2 participes : *corr. 2ª ex* particeps.

fieri exploratum sacrorum perfectiue scientie. Oportet, inquit, ut arbitror, eos qui purgandi sunt omnino perfici puros et ab omni confusione dissimilitudinis liberari, [f. 35*r*] ut nulla diuersitas, nulla conmixtio in eis remaneat. Si enim ierarchie est ad Deum quantum possibile similitudo et unitas, oportet profecto participes[1] eius in tantum purgari, ut nulla in eis ad Deum dissimilitudo, nulla unitatis confusio seu perturbatio seu uarietas resideat. Similiter oportet eos qui illuminandi sunt diuini luminis plenos fieri in contemplationis habitudine atque uirtute, in castissimis, hoc est simplicissimis mentis oculis digni efficiantur. Oportet renouandos, uel, ut expressius transfertur, reducendos ; ex imperfecto, hoc est ex imperfectione sua ; restaurandos, seu, ut proprie interpretari potest, transordinandos ; participes fieri exploratorum sacrorum, inspectorum plane cognitorumque archanorum perfectiue scientie, hoc est, ut perfecti sint in diuinorum intellectuum noticia.

12. Est igitur ordo et ascensio ad plenissimam ierarchie participationem. Primum quidem purgatio ab omni dissimilitudine que a Deo animum solet elongare : similitudo enim facit animum Deo proximum, dissimilitudo longinquum. Que dissimilitudo in multis perspicitur : est enim in impietate infidelium[2] ; est in errore hereticorum nec non in peruersitate scismatum ; est in contagione uitiorum ; est in falsis cogitationibus phantasiisque carnaliter de Deo et creaturis turpiter sentientium, ceterisque id genus ex quibus omnibus purgari oportet eos qui ad diuinam similitudinem et unitatem incipiunt ascendere. Deinde purgatione prima peracta, oportet animum diuino lumine impleri, quatenus interiore oculo, ratione dico, puro et casto ad contemplationis habitum et uirtutem ueluti secundo gradu possit subuehi ; postremo renouati et reducti ex imperfectione et uetustate exterioris hominis in nouitatem et perfectionem interioris, qui ad imaginem et similitudinem Dei reformatur, ueluti in consummationem perfectionis sue, in habitum ipsum incommutabilem scientie diuinorum misteriorum ascendant.

13. Sequitur : *Purgatores* [f. 35*v*] *uero magnitudine purgationis aliis tradere propria castitate ; illuminatores autem ut luculentiores animos et ad participationem luminis et distributionem proprie habentes, et ditissime sancte repleti claritatis omnino suum superexcellens lumen in eos qui digni sunt lumine superuehere ; perfectores uero tanquam preceptores perfectiue traditionis perficere perficiendos in*[3] *sacratissima doctrina per inspectorum sacrorum scientiam.* Postquam modum et differentiam eorum qui purgandi et illuminandi et perficiendi sunt exposuit, ad purgatores et illuminatores et perfectores, rationabili ordine ab inferioribus ad superiora ascendens,

1 participes : *corr. 2ª ex* particeps.
2 infidelium : *corr. 2ª ex* fidelium.
3 in : *om. M.*

mentis conuertit intuitum. Purgatores uero, inquit, oportet[1], ex magnitudine purgationis sue quam prius accipiunt propriaque castitate, aliis quos purgant purgationis et castitatis gratiam largire atque doctrinam. Illuminatores quoque, quoniam splendidiores animos, id est, capaciores ad participationem diuini luminis habent et ad distributionem ipsius luminis proprie, et ditissime dum sint sancte claritatis pleni, ipsum lumen sapientie et scientie superexcellens his qui digni sunt lumine, hoc est his quos illuminant, oportet desuper tradere. Perfectores uero tanquam preceptores et magistri doctrine que perficit, oportet consummare consummandos in sacratissima, hoc est, in diuinissima doctrina per diuinorum misteriorum que contemplantur scientiam.

14. Sequitur conclusio capituli : *Non*[2] *ergo unusquisque ierarchice dispositionis ordo secundum propriam analogiam reducitur ad diuinam cooperationem, illa perficiens gratia et Deo data uirtute, que thearchiae*[3] *naturaliter et supernaturaliter unita sunt*[4], *et ab ea superessentialiter acta et ad possibilem Deum diligentium animorum imitationem ierarchice manifestata*. Nonne ergo, inquit, unusquisque ordo ierarchice dispositionis, uel, ut proprie transfertur, ierarchici ornatus, ordo uidelicet purgationis qui primus est, et illuminationis [f. 36*r*] qui secundus, et perfectionis qui tertius, secundum singulorum ordinum corrationabilitatem reducitur, hoc est sursum duciter ad diuinam cooperationem? Ut quemadmodum diuina beatitudo, que totius purgationis, illuminationis, perfectionis fons et origo est, purgat, illuminat, perficit omnia in omnibus a summo usque deorsum ; ita participes ordinum trium ierarchiae purgati a superioribus purgent inferiores, a superioribus illuminati post se ordinatos illuminent, a perfectoribus suis perfecti sequentes se perficiant. Que diuina cooperatio omnia illa perficit per gratiam et Dei datam uirtutem que unita sunt ierarchiae[5], hoc est summe deitati, naturaliter et supernaturaliter : naturaliter quidem secundum similitudinem substantie, supernaturaliter uero iuxta altitudinem gratie ; et que ab ea, thearchia uidelicet, superessentialiter acta sunt, et ad possibilem similitudinem animorum, quos caritas Deo similes facit, secundum leges ierarchie manifestata consummat.

Finit tertium.

1 oportet *scripsi:* orportet *D.*
2 Non : nonne *infra in Comm.*
3 thearchiae : diuinitati *M.*
4 unita sunt : insunt *M.*
5 ierarchiae *scripsi:* iearchiae *D.*

Caput IV

Incipit capitulum quartum cuius titulus est : quid significat angelorum cognominatio, hoc est cur celestes essentie angeli uocantur.

1. *Igitur ierarchia hac quid est*[1], *ut estimo, bene a nobis diffinita, angelicam ierarchiam consequenter laudandum. et mirabiles eius in Eloquiis formarum facturas supermundanis oculis intuendum.* Dum ista, inquit, generalis et uniuersalis ierarchia, siue celestis iam et perfecta, siue terrestris adhuc perficienda, de cuius trino ordine in superiori capitulo quedam prelibata[2] sunt, bene diffinita sit a nobis, ut arbitror, congruenti rerum textu angelica ierarchia, que ad huc humanam precedit, laudanda est ; nec non et diuine admirationeque digne in diuinis scripturis formationes eius intellectualibus oculis intuende. Et ne mireris uerborum constructionem que est : [f. 36*v*] *angelicam ierarchiam laudandum et formarum facturas intuendum*, quoniam sic in greco est, et ab utriusque lingue auctoribus talis laudatur constructio : sopina enim et maxime in *dum* desinentia omnibus generibus, numeris, casibusque pulcherrime iunguntur. Sequitur : *Ut ascendamus in deiformissimam earum*[3] *simplicitatem per misticas reformationes.* Consequens est, inquit, mirabiles diuinarum formarum facturas mentis oculis intueri, ut per earum misticas formationes pure ac pie perspectas[4], et ab his quorum figure sunt bene discretas, in diuinissimam diuinorum intellectuum simplicitatem per intime contemplationis gradum ualeamus ascendere. Quamuis enim formationes diuine scripture uarie sint ac multiformes sepissimeque confuse, intellectus tamen earum simplex est et uniformis, omnique[5] dissimilitudine alienus, in quem mentis oculum eleuare inque eum infigere et in eo permanere, rationabilis nature summa ac sola beatitudo est.

2. Sequitur : *Et simul omnis ierarchice*[6] *scientie principium in diuinitus prefata uenerabilitate et theletarchicis gratiarum actionibus.* Hoc est quod ait : principium scientie universalis simul ierarchice[6] laudabimus, cum gratiarum actione perfectionum omnium principali et cum a Deo premonstrata reuerentia, uel, sicut proprie transferri potest, cum diuinitus premonstrato cultu : ut enim diuinitas totius ierarchice[6] scientie principium est, ita totius divini cultus gratiarumque actionis prefatrix, omniumque

1 est : sit *M*.
2 prelibata : *corr. 2ª ex* preliba.
3 deiformissimam earum : deiformosissimam eorum *M*.
4 perspectas : *corr. 2ª ex* persectas.
5 omnique : omni *1ª*; -que *add. 2ª*.
6 ierarchice *scripsi cum M:* ierarchie *D (ter)*.

hostiarum que sibi sacrificantur principale exemplum. Notandum etiam quod ΕΥΧΑΡΙΣΤΕΙΑ a grecis omnis hostia omneque sacrificium uocitetur, cuius notam fere omnibus interpretationem in hoc loco posuimus, *gratiarum* videlicet *actionem*. Potest tamen expressius interpretari *eucharistia*, quasi ΕΥΧΗ ΑΡΙΣΤΟΣ, hoc est *oratio placabilis*, Deo uidelicet ; omnis enim qui religiose diuina conficit et participat sacramenta, profecto placabilem orationem omnium [f. 37*r*] bonorum cause sacrificat.

3. Deinde laudem congruam thearchie, hoc est diuinitatis, subiungit dicens : *Primum simul omnium illud dicere uerum, ut bonitate uniuersali superessentialis thearchia, eorum que sunt essentias substituens, ad esse adduxit.* Primum, inquit, omnium simul que de diuinitate et laudanda et predicanda sunt illud dicere uerissimum est : superessentialis thearchia, hoc est diuinitas, que plus quam essentia est ; ut bonitate uniuersali, merito, quia ipsa universalis bonitas est ; ex sua uniuersalitate, ex se ipsa uidelicet, omnia adduxit ad esse, id est ut essent, substituens essentias eorum que sunt. Hoc itaque primum omnium ponendum in laude uniuersalis bonitatis que est superessentialis diuinitas, quod, dum substituit essentias eorum que naturaliter subsistunt, adduxit eas, uidelicet essentias, ad esse, ad essentiam plane. Et hoc est illud mirabile et ineffabile quod superat omnem sensum et intellectum, quo modo diuina bonitas uniuersalis omnium bonorum fons substituit essentias existentium et ex se ipsa ut essent adduxit, dum ipsa plus quam essentialis sit. Non enim aliunde Deus accepit materiem operationis sue, qui nullius indigens est et cum quo nichil ei coeternum uel sibi coessentiale creditur esse, nisi a se ipso ; ab uniuersali itaque sua bonitate et ab ineffabilibus sapientie sue thesauris essentias omnium que sunt produxit. Quid est ergo quod de eo predicatur ? Credimus enim ipsum de nichilo omnia fecisse ; nisi forte illud nichil ipse est qui, quoniam super omnia superessentialis extollitur et super omne quod dicitur et intelligitur glorificatur, non irrationabiliter per excellentiam nichil esse dicitur, quoniam in numero omnium que sunt nullo modo collocatur. Si enim ipse est simul omnia que sunt et que non sunt, quis dixerit aliquid eum esse uel non esse, dum omnium sit esse et plus quam esse ? Aut, si aliquid non est per excellentiam, non [f. 37*v*] priuationem, conficitur nichil esse per infinitatem.

4. Sequitur : *Est enim hoc omnium cause et super omnia bonitatis proprium, ad communionem suam ea que sunt uocare, ut unicuique eorum que sunt ex propria diffinitur analogia.* Est, inquit, proprium et speciale cause omnium, que est super omnia bonitas, uocare ad participationem suam ea que sunt : unde uocat a non esse per excellentiam, non per priuationem, ad esse per substitutionem. Et non aliter uocat ea que uocat ad communionem suam, nisi quemadmodum diffinitur[1] ab ipsa que

1 diffinitur : finitur *1ª*; dif- *superscr. 2ª*.

nouit omnia prius quam essent : unicuique iuxta propriam analogiam, hoc est iuxta congruentem sibi proprie substitutionis modum. Si ergo predefiniuit prius quam essent que fecit, profecto presciuit et preuidit que fecit. Et ubi preuidit, nisi in se ipsa? Quoniam intra se ambit omnia, et nichil eam excedit. Porro, si in se ipsa preuidit essentias quas ad participationem suam uocavit, erant plane prius quam essent : erant uidelicet in diuina prouidentia, prius quam fierent in creationis actione. De quibus rationibus in libris ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΝ satis tractavimus, ut opinor[a].

5. Deinde subiungit : *Omnia igitur que sunt participant prouidentiam ex superessentiali et causalissima diuinitate manantem.* Omnia, inquit, que sunt participant prouidentiam, que manat ex superessentiali diuinitate. Superessentialem et causalissimam dicit Deum Patrem, ex quo prouidentia sua, sapientia plane sua, Verbum suum, manat in omnia ut sint[1] omnia. Ut enim in primo capitulo ipsum Patrem principale lumen uocat, Filium uero radium illuminantem omnia[b], ita nunc eundem Deum Patrem causalissimam diuinitatem, prouidentiam uero Filium qui[2] a Patre manans, hoc est nascens, substitutor est omnium. Quemadmodum enim ex participatione radii illius illuminantur omnia, ita ex prouidentiae eius participatione[3] substituuntur omnia : illuminat quip [f. 38*r*] pe ut radius, substantificat ut prouidentia. Et ne mireris prouidentie uocabulo Filium appellari : hoc enim idem magister sepe edocet. Et hoc est quod sequitur : *Non enim fortassis essent nisi eorum que sunt essentia et principio assumerent.* Non enim, ait, fierent omnia, nisi primordialiter ex communi omnium essentia que Deus est et principio esse assumerent. Quod etiam sic dicere possumus : non enim fierent nisi eorum que sunt essentiam et principium participarent. Siquidem ubi posuimus *fortassis*, in greco AN scribitur coniunctio, que non minus coniunctiui modi intellectum significat, quam seorsum dubitandi ; ut sit sensus : non enim fierent, hoc est, non enim fieri possent. Ubicumque quippe apud grecos AN subiunctiuo adiungitur, possibilitatem uel impossibilitatem agendi aut patiendi declarat. Item ubi posuimus *assumerent*, ΜΕΤΕΙΛΗΦΕΙ[4] est positum ; quod uerbum simpliciter potest transferri *assumerent* uel *participarent*.

6. Sequitur : *Existentia igitur omnia esse eius participant; esse enim omnium est super esse diuinitas; uiventia autem eadem super omnem uitam*

a *De divisione naturæ*, lib. III, nn. 1-19 (PL 122, 619-682). b Ps.-Dionysius, *De cælesti hierarchia*, cap. I, § 2 (PG 3, 121 A) ; cf. PL 122, 1037 C.

---

1 sint : *corr. 2ª ex* sunt.
2 qui : *corr. 2ª ex* quia.
3 participatione *scripsi :* participationes *D.*
4 ΜΕΤΕΙΛΗΦΕΙ *scripsi cum* PG 3, 177 D 1 *et Paris Nat. grec. 437*, f. 12 *v*, *l.* 13 : ΜΕΤΕΙΛΕΦΕΤ *D, qui tamen recte in textu et Comm. transfert* assumerent *vel* participarent.

uiuifica uirtute ; rationalia et intellectualia eadem super omnem et rationem et intellectum per se perfecta et ante perfecta sapientia. Clarissime breuissimeque totius uniuersalis creature quadripartitum modum pronuntiat. Omne siquidem quod diuinam bonitatem participat, aut solummodo est, aut est et uiuit, aut[1] est et uiuit et ratiocinatur, aut et est et uiuit et rationis et intellectus capax. Ubi notandum quod, dum ceteri auctores utriusque lingue quinquiformem uniuersitatis condite diuidunt modum : omne enim quod creatum est, aut solummodo est, aut est et uiuit, aut est et uiuit et sentit, aut est et uiuit et sentit et rationis capax, aut est et uiuit et sentit et rationis capax et intelligit : eo enim modo humanam segregant et angelicam naturam, humane quidem rationem, [f. 38*v*] angelice uero distribuentes intellectum ; iste magister quadripartitum diffinit modum, attribuens uidelicet irrationabilibus animantibus sensum, qui tamen, quoniam communis est et rationabilibus et irrationabilibus animantibus, suum ceteris auctoribus in diuisione nature locum optinere uidetur.

7. Nec hoc transeundeum arbitror, quoniam inquisitione dignum, quod in primordio huius sententie de diuisione rerum, ubi posuimus *existentia*, ibi in greco scriptum est non ΟΝΤΑ sed ΖΩΑ : hoc est, non existentia, sed animalia. Hoc autem, si codicis greci scriptor non errauit ΖΩΑ pro ΟΝΤΑ scribens (2), dupliciter potest intelligi, ut arbitror : aut quia usus grecorum est ΖΩΑ pro ΟΝΤΑ ponere ; uel certe iste theologus omnia que sensu et uitali motu carere multis uidentur generaliter ΖΩΑ nominat. Nec sine ratione, quoniam omne corpus, quamuis in eo non appareat, motum tamen uitalem insitumque occulte sensum possidet : his enim duobus omnia corpora quibus iste uisibilis mundus conglobatur carere non possunt. Nam et lapides, in quibus maxime uitalis motus non arridet, suis tamen propriis formis continentur : nulla autem forma est que non aliqua specie uite comprehendatur, et ne fluat custodiatur. Occultissimum quoque sensum hoc argumento colligitur habere, quoniam, si in aera de terra seu de profundo aquarum in earum superficiem subleuantur, ueluti quodam sensu prediti suam sedem, a qua segregantur, semper appetunt. Quid de herbis lignisque docendum, dum argumento unius arboris arabice balsamifere, ut Plinius in naturali refert hystoria[a], incunctancter possumus cognoscere non solum uitalem motum, qui in eis apertissime patet, uerum etiam mirabilem sensum habere. Arbor itaque arabica illa, ueluti truncus quidam, in modum altitudinis stature humani corporis crescit, de cuius summitate densissima coma capillorum, instar [f. 39*r*] humani capitis, terre tenus dependent. Oriente autem

a Locum non inveni.

1 aut : non *add. 1ª et exp. 2ª*.

sole, ualde mane cultores ueniunt et balsamum per totam noctem sudans in ipsis capillis colligunt ; redeuntes autem mox, feruentis solis flagrantiam sufferre non ualentes, iterum post[1] solis occubitum redeunt : ac mox arbor illa, cultorum sui aduentum sentiens, omnes capillos suos concutit, huc illucque eos mouens et aliquando terram uersus dimittens extentos, aliquando circa summitatem capitis inuolutos concrispans. Uidetur enim gaudere dum accedunt cultores, qui capillos eius, harene plenos uentorum flatu agitate, lauant ac tergunt.

8. Non est itaque mirum, si summus iste theologus ΖΩΑ, id est animalia uocarit omnia que in hoc mundo motu uite sensuque his qui minus naturam rerum considerant putantur carere. Quoniam uero in eis plus solummodo esse quam uiuere et sentire a multis existimatur, propterea dixit : animalia igitur omnia esse eius participant, ueluti solius diuine essentie capacia, quoniam esse omnium est diuinitas, que plus est quam esse. Ipsa itaque diuinitas essentia et subsistentia omnium est, cui intellectui beatus Gregorius Theologus fauet omnino[a]. Uiuentia autem, hoc est non solum que uidentur esse, uerum etiam incunctanter cognoscuntur uiuere, ab eadem uiuifica uirtute, que superat omnem uitam, esse participant et uiuere. Rationabilia ut nos homines, et intellectualia ut angeli, ab eadem per se perfecta et ante perfecta sapientia, que omnem rationem superat et intellectum, ratiocinari et intelligere participant.

9. Hactenus de adductione creaturarum ex diuina bonitate in essentias, deque earum diuisionibus[2] ; nunc autem specialiter de intellectuali creatura, que in prefata diuisione summam possidet analogiam, incipit tractare : *Clarumque quia circa eam ille essentiarum sunt*, *quecumque innumerabiliter ab ea acceperunt*. Manifestum, inquit, quia ille [f. 39*v*] essentie circa eam, omnium uidelicet causam et super omnia bonitatem, sunt ; hoc est, inmediate circa proximeque mouentur et subsistunt, quecumque ab ea acceperunt innumerabiliter, uel, ut expressius transfertur, multipliciter uel multifariem ; quoniam in greco non ΑΝΑΡΙΘΜΩΣ, sed ΠΟΛΛΑΧΩΣ scriptum, hoc est non innumerabiliter, quamuis rationi conueniat, set multipliciter. Unus tamen sensus est : omne enim[3] infinitum multiplex omnino innumerabile est. Quecumque itaque essentie ab ea acceperunt multipliciter et data nature et dona gratie, ipse sibi proxime sunt ; set que sunt ille, subiungit dicens : *Sancte ergo celestium essentiarum*

a Gregorius Nazianzenus, *Or. XIV: De pauperum amore*, n. 7 (PG 35, 805 C) : « μοῖραν ἡμᾶς ὄντας θεοῦ » ; quod exponit Maximus, *Ambiguorum liber* (PG 91, 1077 C sq.). Cf. Joannes Scotus, *Versio Ambiguorum S. Maximi*, cap. 2 (PL 122, 1203 C sq.).

1 post : *omiss. superscr. 2ª.*
2 diuisionibus : *corr. 2ª ex* uisionibus.
3 enim : in *add. 1ª et exp. 2ª.*

dispositiones super ea que tantum sunt, et irrationabiliter uiuentia, secundum nos rationabilia, ierarchice[1] *traditionis participatio facte sunt.* Sancte, inquit, dispositiones, hoc est sancti ordines celestium essentiarum, celestium uidelicet uirtutum, quibus nichil aliud est esse et aliud uirtutes esse, essentia enim illarum uirtus est ; ierarchice traditionis, hoc est sublimissime ierarchie que Deus est ; traditionis, donationis plane ; participatio prima facte sunt super ea que tantummodo sunt, ut sunt corpora in quibus esse tantum intelligitur : quamuis enim uideantur vita et sensu uegetari[2], non tamen a se ipsis, set a superiore se natura que uitalis est, motum et sensum accipiunt. Et super irrationabiliter uiuentia, hoc est super omnia irrationabilia animalia, et super omnia rationabilia secundum nos, id est super nos homines, qui rationabiles sumus. Ac si aperte diceret : celestes essentie, que quartum ordinem nature optinent, ceteros tres precellunt dignitate nature et habundantia gratie : existentia uidelicet solummodo, et uiuentia irrationabiliter, et rationis participantia superant. Et notandum quod ubi in superioribus ΖΩΑ posuit[a], hic ΟΝΤΑ : unde datur nobis intelligi ΟΝΤΑ et ΖΩΑ [40*r*] unum intellectum habere. Nulla siquidem creatura est, ut prediximus, subsistens et omni specie anime carens : si enim subsistit, quodammodo animatur ; et conuersim si animatur, quodammodo subsistit.

10. Sed quare celestes essentie ceteras postpositas precedent, subsequenter connectit dicens : *Inuisibiliter enim in diuinam imitationem se ipsas reformantes, et ad thearchicam similitudinem supermundane aspicientes, et formare appetentes intellectualem suam speciem, copiosiores pulchre habent ad eam communiones.* Propterea, inquit, celestes essentie reliquas post se substitutas precedunt causeque omnium proxime sunt, quoniam inuisibiliter se ipsas in divinam similitudinem naturali modo, diuina cooperante gratia, conformant ; et ad diuinam imitationem supra mundum intellectualem suam speciem, que Deus est, aspiciunt et ea formari se appetunt, hoc est ab ipsa formari desiderant, et pulchre copiosiores ceteris creaturis ad eam, speciem uidelicet ad quam formantur omnia, habent communiones.

11. Sequitur : *Adtendentes quidem sunt omnem uitam.* Hoc est, celestes essentie incommutabiliter attendunt in omnem uitam, que est summa ac sancta deitas ; ut enim de ipsa predicatur : esse omnium est super esse diuinitas, ita incunctanter de ipsa dicendum : uita omnium est plus quam uita diuinitas. *Ipse ergo sunt primo et innumerabiliter et semper*

a Cf. *supra*, n. 8, *et in Appendice* (1).

1 ierarchice *scripsi cum M:* ierarchie *D, qui infra in Comm. habet* ierarchice.
2 uegetari : *corr. 2ª ex* uegitari.

ad summum, quantum fas, in confortatione[1] *diuini et inflexibilis amoris intente, et principales illuminationes immaterialiter et pure recipientes, et ad ipsas ordinate et intellectualem habentes omnem uitam.* Sepe repetit celestium essentiarum laudes eisdem rationibus, mutatis tamen copiose uerbis usu rethorico, quoniam non solum theologus erat, uerum etiam et summus retor. Ipse, inquit, sunt, celestes uidelicet essentie ; primum et innumerabiliter, hoc est, multipliciter ; [40*v*] et semper ad summum bonum intente quantum fas id est, quantum licet sublimissimis creaturis, dum corroborat eas et confortatur ad summi boni contemplationem diuinus et incommutabilis amor, karitas uidelicet, que omnem creaturam secundum uniuscuiusque analogiam cause sue copulat eique adherentem consummat. Et principales illuminationes, hoc est[2] primordiales omnium causas ; immaterialiter, omne siquidem materiale superant ; et pure, ineffabili quippe purgatissime contemplationis gratia predite recipiunt ; et ad ipsas, illuminationes quidem, ordinate sunt, hoc est ad participationem earum facte ; et intellectualem habent omnem uitam que uniuersaliter omnium vita est, cum sit plus quam uita.

12. *Ipse ergo sunt primo et innumerabiliter in participatione Dei facte, et primo et multipliciter manifestatrices diuine occultationis.* Id ipsum repetit de celestibus essentiis, quoniam primitus et multipliciter ante ceteras creaturas in participatione Dei facte sunt, et quoniam primum et multipliciter ante ceteras creaturas diuina archana in se ipsis manifestant, deinde in reliquis. Ipsum siquidem summum bonum, quod Deus est, per se ipsum inuiolabile et occultum ; uerumtamen in participationibus suis, quarum prime et sublimissime sunt celestes essentie, se ipsum ineffabili modo manifestat. Omnis siquidem creatura, siue uisililis siue inuisibilis, ratione approbante, theophania, hoc est Dei apparitio, et est et dicitur. « Inuisibilia enim eius, ait Apostolus, a creatura mundi », hoc est a constitutione mundi, « per ea que facta sunt intellecta conspiciuntur »[a]. Non tamen equaliter theophanie sunt : copiosius enim celestes essentie et manifestius, quoniam proxime sunt et immediate post Deum ; deinde gradatim descendunt[3] usque ad extremum uniuersalis creature ordinem, quo corpora continentur. Ubi mirabiliter intuendum quod diuine theophanie, in quantum cause omnium per se inuisibili proxime [41*r*] sunt, in tantum obscuriores ; in quantum uero elongantur ab ea, in tantum manifestiores humanis mentibus, que ad huc non omnino sensibus corporis absolute sunt.

13. Set cur angeli dicuntur subiungit dicens : *Propterea et ultra omnia*

a *Rom.*, I, 20.

1 confortatione : confirmatione *M.*
2 est : *omiss. superscr.* 2ª.
3 descendunt : *corr.* 2ª *ex* decendunt.

cognominatione angelica selectim digne facte sunt, eo quod primo in seipsas edunt diuinam illuminationem, et per se in nos deferunt, que supra nos sunt, manifestationes. Quoniam, inquit, celestes essentie primitus et multipliciter diuine occultationis manifestatrices sunt, propterea selectim, hoc est seorsum a ceteris electe et specialiter, digne facte sunt ultra omnem creaturam cognominatione angelica, ut angeli uidelicet appellarentur ; eo quod primo omnium et proxime post Deum in se ipsas concipiunt, uel, ut proprie transfertur, in se ipsis ingignunt diuinam illuminationem ; et per se in nos diuinas manifestationes, quas primo in se accipiunt, deferunt. Angeli ergo non sine ratione dicuntur, quasi *aggeni*, mutata N littera in Λ, solito cognationis earum litterarum usu, quoniam a uerbo ΕΓΓΙΝΩ, quod est *ingigno* uel *concipio*, deriuatur. Quod autem diuine illuminationes et manifestationes per angelos in nos deferuntur, et, quod in se ipsis primo concipiunt, in nobis concipere non negligunt, subsequentibus approbat exemplis : *Siquidem, ut theologia ait, per angelos nobis donate sunt, et gloriosos quoque ante legem et post legem*[1] *nostros patres angeli ad Deum reducebant, quod agendum introducentes et ad rectam ueritatis uiam ex errore et uita immunda reducentes.* Siquidem, inquit, ut theologia ait[2] ; uel, sicut apertius interpretatur, sic ergo similiter theologia ait : omnes enim theologi in hoc consentiunt ; per angelos donate sunt nobis diuine illuminationes et manifestationes. Omnis siquidem illuminatio diuina que in humanis intellectibus collucet, per administrationes angelicas donari dubium non est, et gloriosi ante legem, [41*v*] ut Abraham, et post legem, ut Moysen ceterosque, spirituales uidelicet nostros patres, angeli ad diuinum, id est, ad Dei cognitionem ducebant ; introducentes, occulto[3] plane instinctu quod agendum fuerat eis insinuantes, et ad rectam uiam ueritatis, hoc est ad mandata Dei custodienda, ex errore ignorantie et turpitudine immunde uite delictorum sordibus reuocantes.

14. Sequitur : *Aut ordines sacros misteriorum supermundalium, aut occultas uisiones, aut diuinas quasdam antepredicationes prophetice reuelantes.* Per angelos, inquit, sancti ordines mysteriorum supermundalium manifestati sunt, his uidelicet quibus non solum imagines diuinorum intellectuum, uerum etiam ipsi intellectus pure et immediate per se ipsos reuelati sunt : sicut in apocalipsi sua Iohannes euuangelista non tantum similitudines rerum intelligibilium, uerum etiam ipsas res facie ad faciem se uidisse testatur ; sepe enim que uidit interpretatur. Aut occultas uisiones, hoc est solas uisiones in rerum uisibilium formulis ostensas, occultas tamen, id est[4] absque illa imaginum interpretatione, sicut in

1 et post legem *om. M.*
2 ait : *corr. 2ª ex* aut.
3 occulto *conjicio :* occulte *D.*
4 est : *omiss. add. 2ª.*

eadem apocalipsi inque aliorum prophetarum uisionibus rerum intelligibilium symbola sola formata sunt : nempe propterea uisiones prophetarum obscure, quoniam raro ab ipsis angelis, qui eas in propheticis spiritibus formabant, illarum interpretationes reuelabantur[1]. Aut diuinas quasdam antepredicationes, hoc est diuinas de futuris prophetias prophetico spiritu reuelantes : que pars uisionum maxime in scripturis sanctis reperitur. Solum namque Moysen de preteritis prophetasse, deque presentibus atque futuris, sancti patres tradiderunt, ceteros uere prophetas fere omnino de futuris. Ipse siquidem uisiones, quibus diuini intellectus significantur, plus ad sinuationem eorum que super omnia loca et tempora semper et incommutabiliter sunt pertinere uidentur, quam ad ea que in temporibus [42*r*] orta et acta et cum temporibus transiere, et quorum tantummodo intellectus permanet ; uel ea que in temporibus et orientur et peragentur, quorum archana uix etiam a summis sancte scripture expositoribus rimari possunt, quoniam iam in abditis diuine prouidentie sinibus latitantur, ac nondum locis, temporibus, mundanisque aperte revolutionibus in res gestas prolata sunt : adhuc enim facienda, non facta, quamuis per angelos ueluti facta in spiritibus propheticis conformata fuere.

15. Sequitur : *Si autem quis dixerit et inde inmediate fuisse quibusdam sanctorum theofanias, discat et hoc sapienter ex sacratissimis eloquiis, quomodo hoc quidem et quale est* : *Dei occultum*[2] *nemo uidit neque uidebit.* Si quis dixerit ad hoc, inquit, non semper theophanias per angelos, in nos homines uidelicet, delatas fuisse, sed inde, hoc est ex causa omnium, ex ipsa plane diuinitate, sepe immediate, id est nulla interposita et internuntiante natura, quibusdam sanctis revelatas atque formatas ; discat sapienter ex diuinis scripturis et querat, utrum potest approbare quod dicit, nec ne discat etiam quomodo et quale, uel apertius transfertur : quid[3] hoc quod scriptum est[4] : « Dei occultum (3) nemo uidit neque uidebit[a] ». Ac si conuincens eum diceret : si Dei secretum nemo uidit neque uidebit, quomodo quis dicet theophanias quibusdam sanctis ex ipsa diuinitate immediate fuisse uel futuras esse ? Fuerunt autem sanctis theofanie et future sunt : non ergo per se ipsos, sed per angelicas administrationes et fuere, et fiunt, et future sunt. Cui intellectui Ambrosius et Augustinus fauent in expositione euangelice sententie : « Deum nemo uidit umquam »[b] ; nam quod sequitur : « Unigenitus autem Filius, qui

a Cf. *Ex.*, XXXIII, 20 ; Joh., I, 18 ; I *Tim.*, VI, 16. b Ambrosius, *Expositio super Lucam*, lib. I, nn. 24-27 (PL 15, 1543-1545) ; — Aug., *Epist. CXLVII De videndo Deo*, cap. 5 sq. (PL 33, 601 sq.).

1 interpretationes reuelabantur *conjicio :* interpretationem reuelabant *D.*

2 quale est, Dei occultum : *sic plane textum dividit Scotus, ut ex Comm. apparet ; secus vero Dionysius.*

3 quid : *forsan corr. 2ª ex* quod.

4 est : *omiss. superscr. 2ª.*

est in sinu Patris, ipse narrabit »[a], non resistet. Non enim Unigenitus per se ipsum, hoc est diuinitatem suam, set per subiectam sibi creaturam narrasse credendum : quod etiam beatus Augustinus [42v] in libris suis de Trinitate[b] multis edocet argumentis. Si autem quis dixerit : quid ergo ipse Augustinus in fine libri sui De uera religione ait : « Inter mentem nostram qua illum intelligimus Patrem, et veritatem, id est lucem interiorem per quam illum intelligimus, nulla interposita creatura est »? [c] Set hoc non de theofaniis dixisse, sed de nostra natura, non est dubium : quamuis enim humana mens a creatore suo elongata sit per prevaricationem, numquam tamen ab eo deserta per nature dignitatem. Set quoniam nunc non est locus aut defendendi aut refellendi Epiphanium Constantie Cypri episcopum, qui indubitanter quantum ei uisum est asserit ipsum Deum, Patrem dico et Filium et Spiritum Sanctum, per se, non per aliquam siue corporalem siue spiritualem internuntiam creaturam, apparuisse hominibus, siue per uisiones in spiritu, siue per sensus in corpore[d] : uideamus quod sequitur.

16. *Theophanie autem sanctis facte sunt secundum predictiones a Deo per quasdam sacras uidentibus proportionalium uisionum manifestationes.* Eo repulso qui dixerit theofanias quibusdam sanctis ab ipsa diuinitate nulla angelica interposita uirtute fuisse, quomodo theophanie facte sunt subsequenter edocet. Theophanie, inquit, sanctis facte sunt secundum predictiones, a Deo uidelicet factas prius in spiritibus angelicis, deinde in hominibus sanctis ; per quasdam sanctas manifestationes, hoc est, in quibusdam sanctis formulis proportionalium visionum, conuenientium plane uidentibus eas, hoc est, prout conuenerat spiritibus earum quibus apparuere. Potest et sic interpretari : theophanie autem sanctis facte sunt iuxta decentes Deum, per quedam tamen, quasdam sacras et uidentibus corrationabilium uisionum manifestationes. Ut sit ordo uerborum : facte sunt autem theophanie sanctis, iuxta decentes Deum quasdam sacras manifestationes, et uidentibus corrationabilium uisionum, per quedam tamen. Sensus autem : facte sunt sanctis theophanie per quasdam sanctas reuelationes [43r] que Deum decent, hoc est que Deum revelare oportet, et non aliis facte sunt nisi uidentibus proportionalium sibi uisionum ; per quedam tamen facte sunt : non enim Deus theophanias suas per se ipsum, sed per quedam sibi subiecta reuelauit. Et ne mireris constructionem hanc : *uidentibus proportionalium uisionum*, quoniam utriusque lingue doctoribus honestior constructio uidetur nominum participiis similium cum casibus genitiuis, quam ipsorum participiorum cum his quibus adiungenda sunt obliquis. Propterea transtuliuus : *uidentibus proportionalium uisionum*, pro *uidentibus proportionales uisiones.*

a Joh., I, 18. b Aug., *De Trinitate*, lib. II, cap. 7 sq. (PL 42, 853 sq.). c Aug., *De vera religione*, cap. 55, n. 113 (PL 34, 172). d Epiphanius, *Expositio fidei*, n. 14 (PG 42, 808 B-809 D). — *Insufficienter, ut videtur, allegaretur: Ancoratus,* n. 39 (PG 43, 88).

17. Set qua ratione hoc nomen quod est theophania primitus est repertum, subiungit dicens : *Ipsa igitur sapientissima theologia uisionem illam que in ipsa est descriptam*[1] *reuelauit diuinam, quasi in forma informium similitudinem*[2], *ex videntium in diuinum*[3] *reductione, pulchre uocari theophaniam.* Ordo uerborum : ipsa sapientissima theologia reuelauit pulchre vocari theophaniam illam uisionem que in ipsa est descriptam, quasi diuinam similitudinum in forma informium ex uidentium reductione in diuinum. Talis sensus est : ipsa sapientissima theologia, siue quedam gnostica uirtus sit angelicis humanisque mentibus naturaliter insita, siue ipsa diuinitas que, sicut ierarchia, quoniam totius ierarchie principium est, ita etiam theologia, quoniam totius gnostice uirtutis fons et illuminatio, non irrationabiliter uocatur ; reuelauit dum reduxit, hoc est sursum duxit uidentes, prophetas plane, in Deum, quem[4] sepissime greci uocant diuinum. Et quid eis reuelauit ? Oportere uidelicet eos theophaniam uocare illam uisionem que ultra omnem imaginationem intellectualiter in ipsa est, uidelicet theologia, ac postea descriptam angelicis administrationibus in spiritibus sanctorum, ueluti diuinam similitudinem informium intellectuum [43*v*], omni profecto sensibili et circumscripta forma carentium, in aliqua forma sensibilibus rebus simili, per quam formam diuina significarentur consilia. Et hoc est quod sequitur : *Quasi per ipsam et uidentibus diuina facta illuminatione et quid*[5] *diuinorum ipsis mire perdocentibus.* Hoc est, ueluti per ipsam uisionem etiam prophetis, qui dicuntur uidentes, diuina illuminatio facta sit, ac ueluti ipsis, prophetis uidelicet, mirabiliter predocentibus aliquid diuinorum, mysteriorum plane, per eandem uisionem : docentur siquidem prophete ab angelis per uisiones prius, deinde per easdem docent prophete nostros intellectus. Et notandum quod theophania potest interpretari quasi ΘΕΟΥΦΑΝΙΑ, hoc est Dei apparitio uel Dei illuminatio : omne siquidem quod apparet lucet ; et a uerbo ΦΑΙΝΩ, id est luceo uel appareo, deriuatur.

18. Sequitur : *Has autem diuinas uisiones gloriosi patres nostri eruditi sunt per medias celestes uirtutes.* In his, inquit, diuinis uisionibus quas sapientissima theologia theophanias[6] uocat, sancti patres nostri, patriarche uidelicet legisque latores nec non et prophete et apostoli, edocti sunt celestibus essentiis internuntiantibus. Quod etiam subsequentibus exemplis approbat dicens : *An non et sacram legis lationem eloquiorum traditio uelut inde*[7] *quidem dicit ex Deo Moysi donatum, ut etiam nos uere*

1 descriptam : descripta *M.*
2 similitudinem : similitudinum *M.*
3 diuinum *scripsi cum M:* diuinam *D; Comm. habet* diuinum.
4 quem *scripsi:* quam *D.*
5 quid *scripsi cum M:* quidem *D.*
6 theophanias : *corr.* 2ª *ex* thophanias.
7 inde : per se *M.*

doceat diuinos eam esse et sacros characteres? Patet quod ait : an non, inquit, sanctorum scripturarum doctrina diuine legis promulgationem a Deo dicit Moysi donatam ueluti inde, hoc est ab ipsa theologia, per medias celestes uirtutes, ut etiam nobis uere insinuat ipsa traditio eam[1], legis uidelicet lationem, diuinos et sacros esse characteres, id est ueluti quedam elementa, in quibus diuini et leguntur et intelliguntur intellectus, ut tabernaculum testamenti et postea templum Salomonis cum suis administratoribus et sacramentis. Sequitur : *Docet autem et hoc sapienter theologia per an* [44*r*] *gelos eam in nos prouenire, tanquam diuino legali ordine illud legaliter ponente, hoc est per prima secunda in diuinum reduci*. Et hoc, inquit, sapienter theologia docet per angelos eam, uel legis lationem, uel certe prefatam theophaniam de qua sermo est, prouenire : veluti diuine legis ordine illud legaliter constituente iubenteque, ut per prima, id est per celestes uirtutes, secunda, homines uidelicet, uel certe inferiores celestes per superiores celestes, et inferiores ecclesiastice ierarchie per superiores, angelos plane et homines, in Deum reducantur.

19. Sequitur : *Etenim non solum et in superpositis et in*[2] *subiectis animis, sed et in eque potentibus ipsa lex diffinitur superessentiali omnium ordinationum*[3] *principio, hoc est per unamquamque ierarchiam primas et medias et ultimas esse et ordinationes et uirtutes, et minorum esse diuiniores doctores et manu ductores in diuinam adductionem et illuminationem et communicationem*. Etenim, inquit[4], non solum in superpositis, id est in excellentibus eisque subpositis animis, inferioribus uidelicet siue angelicis siue humanis, uerum etiam in eque potentibus, hoc est in his qui similiter in celestibus uel ecclesiasticis ordinibus honorabiles sunt, ipsa lex diffinitur ex superessentiali uidelicet omnium ordinationum causa, ex ipsa plane summa bonitate que dicitur ΤΑΞΙΑΡΧΕΙΑ, ordinationum uidelicet princeps, per singulas quasque ierarchias primos et medios et ultimos esse ordines et uirtutes. Siquidem in celesti ierarchia generali tres speciales ierarchie sunt, quarum una prima est ceterarumque excellentissima et post Deum immediate constituta ; secunda uero media, sub ipsa excellentissima ordinata ; deinde tertia, que et ultima in celestibus animis constituitur. Et prima quidem ab ipso Deo nulla creatura interposita, secunda uero per primam, tertia per secundam et regitur et administratur ; et hoc est quod ait : non solum in superpositis animis. Ipsa etiam prima in se ipsa habet [44*v*] primam virtutem, per quam circa Deum immediate voluitur cognitionis motu ; habet mediam, qua se ipsam cognoscit ; habet ultimam qua inferiorem se, mediam dico ierarchiam, administrat iuxta leges[5]

1 eam : *omiss. superscr. 2ª.*
2 in : *om. M.*
3 ordinationum : *om. D, sed infra in Comm. habet.*
4 inquit : *omiss. superscr. 2ª.*
5 leges : *corr. 2ª ex* legis.

sibi diuinitus traditas. Similiter et media celestis ierarchia tripliciter ordinationem et virtutem possidet : primam quidem, qua Deum et superiorem se ierarchiam cognoscit et ueneratur ; mediam, qua se ipsam intelligit quid sit, uel certe quia sit ; ultimam, qua sibi subiectam, terciam dico ierarchiam, gubernat. Ipsa quoque ultima non dissone tres suas optinet uirtutes, quarum una duas precedentes se ipsumque Deum ueneratur eisque optemperat ; altera se ipsam considerat ; tertia humanis animis preest. De quibus singulis in processu operis tractatur ; et totum quod de celesti ierarchia diximus, eisdem rationibus in secundo libro *De ecclesiastica ierarchia* pulchre atque subtiliter explanat. Et minorum[1] esse ; subauditur a superioribus : diffinitur ipsa lex, que est ut sint diuiniores doctores minorum, siue in celesti, siue in ecclesiastica ierarchia ; et manu ductores in diuinam adductionem, id est in diuinum accessum per purgationem, et in diuinam illuminationem et scientiam, et diuinam communicationem, hoc est participationem per similitudinem et unitatem[2], que est totius rationalis et intellectualis animi perfectio.

20. Sed postquam de ordinibus chatholice ierarchie prelibauit, ad propositum, hoc est ad celestium uirtutum inter Deum et homines medietatem reuertitur, dicens : *Uideo autem quia diuinum Christi humanitatis mysterium angeli primum docuere.* Quod et sic potest interpretari : video autem ęt diuinum Christi clementie mysterium. Unus tamen sensus est ; nam nichil aliud est humanitas, id est amor humanitatis, nisi clementia, quoniam ab uno greco uertuntur quod est ΦΙΛΑΝΘΡΩΠΕΙΑ. Proprie tamen amorem humanitatis significat. Co [45*r*] gnosco, inquit, etiam in nouo testamento : hactenus enim exempla ueteris posuit : etiam inhumanationis Christi, id est incarnationis, mysteria angelos primum predicasse. Missus est enim Gabriel angelus ad Mariam virginem. Subditur : *deinde per ipsos in nos scientie gratia descendit*, hoc est, primum per angelos incarnatio Christi predicata est, et per ipsos postea gratia qua credimus ipsam incarnationem eiusque mysteria incunctanter scimus, in quantum sinimur scire, in nos descendit.

21. Aliud sequitur exemplum : *Sic ergo diuinissimus Gabriel Zachariam quidem summum sacerdotem mysteria edocuit, hoc est prophetam fore ex ipso contra spem gratia diuina nasciturum puerum diuinitus et salutariter mundo manifestande uirilis Jesu diuine operationis, Mariamque quomodo in ipsa foret diuinum ineffabilis diuine formationis mysterium.* Sic, inquit, eo uidelicet internuntiante, diuinus Gabriel summum sacerdotem Zachariam mysteria natiuitatis filii sui precursoris Domini erudiuit, hoc est, quomodo nasciturus esset ex ipso propheta, sola diuina gratia operante contra spem nature ; ambo enim, Zachariam plane et Elysabeth, tempus

1 minorum : *corr.* 2ª *ex* minorem.
2 unitatem : unitatis unitatem *D.*

procreande prolis transgressi sunt : processerant quippe, ait euuangelistes, in diebus suis[a]. Et quomodo propheta simul et puer, qui nasciturus ei esset : propheta quidem, et prius quam nasceretur, Dominum suum iam in utero Virginis conceptum letus[1] cognoscens ; puer uero, id est minister manifestande uirilis operationis Jesu diuinitus et salutariter mundo, ait enim : « Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi[b] ». Uirilis autem operationis dixit, aut quia Dominus Iesus, ipso cum Patre suo et Spiritu suo suam incarnationem operante, uir ex femina natus est[2] ; aut quia uiriliter, Deus quippe in homine, in omnibus operatus est. Idem etiam Gabriel Mariam uirginem docuit quomodo in ipsa foret diuinum mysterium [45*v*] ineffabilis formationis Dei Uerbi in homine[c]. Gabriel autem interpretatur uir uirtutis, uel fortitudo Dei[3], uel uir Dei.

22. Sequitur : *Ast alius angelorum Ioseph erudiebat quomodo uere implerentur diuinitus promissa progenitori Dauid ; alius uero pastores tanquam multorum reditu et silentio conuersos euuangelizauit, et cum eo multitudo exercitus celestis illam ualde laudabilem tradebant his qui in terra sunt doxologiam.* Multi putant quod idem Gabriel, qui primum Zacharie apparuit ac deinde ad Mariam missus est, Ioseph etiam in uisionibus erudierit, pastores quoque euuangelizarit ; sed beatus Dyonysius Gabriel Zacharie et Marie solummodo, alium uero Ioseph, alium pastoribus, quorum nomina silentur, apparuisse docet. Quod autem ait : alius pastores tanquam multorum reditu et silentio conuersos, uel, ut apertius transfertur, purgatos, potest, ut opinor, ita intelligi : alius angelorum pastores conuersos ad cognitionem ueritatis, seu purgatos ab omni inmunditia sua, non enim aliter uisione angelica digni essent, si non prius purgarentur ; euuangelizauit solus, tanquam multis aliis angelis redeuntibus ne apparerent, et silentibus ut solus primus euuangelizaret ; et postquam solus ille euuangelizarit[4], mox cum eo multitudo celestis exercitus illam ualde laudabilem ΔΟΞΟΛΟΓΙΑΝ, id est orationem glorie, habitantibus terre traderet : « Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bone uoluntatis »[d]. Hinc, ut perhibent, ecclesiastica consuetudo diuinitus admonita optinuit unum primo psallere, deinde totum simul chorum dulce melos cantare.

23. Sequitur : *Respiciamque et*[5] *ad excelsissimas eloquiorum luminis apparitiones.* Aliud infert exemplum ceteris prestantius. Respiciamque : hic uacat coniunctio *que*, quoniam completiua ; hoc est, recurram eciam

a Luc, I, 7. b Joh., I, 29. c Luc, I, 26 sq. d Luc, II, 14.

1 letus : laetus *1*[a]*;* a *exp. 2*[a].
2 est : *omiss. superscr. 2*[a].
3 Dei : uel uirum Dei *add. D.*
4 euuangelizarit *scripsi :* euuanlizarit *D.*
5 et : *om. M.*

ad sublimissimas apparitiones sanctarum [46r] scripturarum luminis, ad ipsas uidelicet incarnati Uerbi Dei, que superant totum diuine scripture lumen, actiones. *Uideo enim quoniam et ipse Iesus, supercelestium essentiarum superessentialis essentia, ad id quod secundum nos*[1] *immutabiliter ueniens, non resilit sub se et militari et electa humana bona ordinatione.* Perspicio, inquit, etiam ipsum Iesum, qui est supercelestium uirtutum superessentialis essentia, quoniam ad id quod secundum nos est immutabiliter ueniens, hoc est, quoniam ad nostram naturam accipiendam absque ulla sue diuinitatis mutatione descendens ; non resilit, id est non expauescit, non se retrahit, non refugit ; ab ipsa sub se et militari et electa, uel, sicut apertius transfertur, ab ipsa sub se et ordinata et luctante ; humana bona ordinatione, hoc est humana ac pulchra militum suorum acie : ipsis et per se enim et per angelos conmilitat. Sequitur : *Set obediens subditur Patris et Dei per angelos dispositionibus.* Quod beatus Apostolus aperte docet dicens : « Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se equalem Deo, sed semet ipsum exinaniuit formam serui accipiens in similitudinem hominum factus obediens Patri usque ad mortem, mortem autem crucis »[a].

24. Cetera exempla que secuntur usque ad finem capituli, de operibus Christi que per angelos administrata sunt introducta uidentur. Ait enim : *Et per medios ipsos*, angelos uidelicet, *annuntiatur Ioseph a Patre disposita Filii ad Egiptum recessio, et iterum ad Iudeam ex Egipto transductio, et per angelos ipsum uidemus sub paternis legis lationibus ordinatum.* Quod idem Apostolus patefecit aperte : « Dum, inquit, uenit plenitudo temporum, misit Deus Filium suum factum ex muliere, factum sub lege »[b]. Sequitur : *Insto enim dicere ut scienti nostris sacerdotalibus traditionibus expressa.* Perseuero, inquit, predicare merito scienti, Thimotheo scilicet Ephisi episcopo, que in nostris pontificalibus doctrinis scripta sunt. Sequitur : *Et de angelo ipsum* [46v] *Iesum confortante*, subauditur a superioribus *insto dicere* ; paulo namque prius quam pateretur, ipsum orantem confortatus est angelus[c]. *Aut quia et ipse Iesus per nostram salutarem benefacientiam et manifestatoriam ueniens ordinationem, Angelus magni consilii appellatur. Et enim, ut ipse angelo*[2] *predictus*[3] *ait, quecumque audiuit a Patre, annuntiauit nobis.* A superioribus similiter subauditur : aut insto dicere. Aut, pro *et* ponens[4], quia appellatur Angelus magni consilii et ipse Iesus ; ueniens, hoc est cum uenit[5], per nostram, uel, ut facilius

a *Philipp.*, II, 6-8. b *Gal.*, IV, 4. c Cf. Luc, XXII, 43.

---

1 nos : est *add. M.*
2 angelo : angelus *M.*
3 predictus : *corr.* 2ª *ex* predicatus.
4 pro et ponens *conjicio:* proponens 1ª; et *superscr.* 2ª.
5 cum uenit *conjicio:* conuenit *D expressis litteris.*

interpretatur, propter nostram salutarem benefacientiam et manifestatoriam ordinationem. Non enim aliam ob causam uenit nisi ut bene, id est plene, faceret nos saluos, et ut manifestaret qua dignitate et ordinatione uniuersalis creature armonia homo conditus sit, ad imaginem uidelicet et similitudinem Dei. Quo nichil prestantius. Nullo enim tam manifesto et tam uenerabili nature nostre dignitas argumento potuit ostendi, quam ut eam in unitatem sibi persone et substantie assumeret, ac sic ipsam saluaret et in his qui digni sunt deificatione deificaret. Ac per hoc Angelus magni consilii[a] quod erat ante constitutionem mundi erga humani generis salutem, nuncius appellatur. Etenim, ut ipse, Iesus uidelicet cuius incarnatio ab angelo est predicta, ait, quecumque audiuit a Patre per suam diuinitatem, annuntiauit nobis per humanitatem suam. Ipse siquidem dixit : « Quecumque a Patre meo audiui, annuntiaui uobis[b] ». Audiuit autem a Patre ante mundum salutem mundi futuram, quam in se ipso perfecit dum in mundum uenit. « Sic enim, ut[1] euuangelista ait, dilexit Deus mundum, ut Filium suum unigenitum daret[c] ». *Finitur quartum.*

Caput V

Incipit quintum cuius titulus est : Quare omnes celestes essentie communiter angeli dicuntur.

[47*r*] Queritur enim in hoc capitulo cur communi hoc nomine celestes appelantur essentie, dum solius extremi ordinis proprium et speciale uocabulum sit.

1. *Hec quidem est quantum ad nos causa angelice in eloquiis cognominationis.* Hec est, inquit, quantum ad nos de talibus disputare possibile est, causa cognominationis angelorum in diuinis scripturis. In superiori namque capitulo exposuit angelos proptera uocari quod in se ipsis primitus diuinas illuminationes ingignunt, et gradatim superiores ordines in inferiores ipsas illuminationes plane defundunt, donec ad humanos animos perueniant : et ob hanc causam angeli dicuntur nuntii, quoniam diuinitatis mysteria et sibimetipsis gradatim et sanctis hominibus annuntiant. *Scrutari autem, ut estimo, oportet ob quam causam theologi omnes quidem simul celestes essentias angelos uocant : ad manifestationem autem uenientes supermundalium ipsarum dispositionum, ordinem angelicum specialiter nominant completiue terminantem diuinas et celestes res.* Oportet, ait, ut opinor, querere et scrutari cur theologi celestes simul omnes essentias

a Cf. Isa., IX, 5 (apud LXX). b Cf. Joh., XV, 15. c Joh., III, 16.

1 ut : *omiss. superscr.* 2[a].

angelos nominant ; dum autem ueniunt ad manifestationem, discretionem uidelicet, ipsorum supermundalium ornatuum, specialiter angelos nominant ordinem angelicum qui ultimus conplet ac terminat diuinas et celestes res, hoc est diuinos et celestes intellectus. *Ante ipsum uero superposite archangelicos ordinant ornatus, principesque et potestates et uirtutes, et quascumque his superfirmatas essentias eloquiorum cognoscunt manifestatorie traditiones*[1]. Ante ipsum, inquit, ordinem plane angelicum, superposite, hoc est superiori loco, archangelicos collocant ornatus ; post archangelos gradatim sursum uersus principes et potestates et uirtutes, et quascumque superfirmatas [47*v*], id est superpositas, essentias manifestatorie diuinarum scripturarum intelligunt doctrine. Quarum essentiarum scilicet nomina breuitatis gratia nunc silet, ea diligentius in sequentibus expositurus ; quinque siquidem ordines in hoc capitulo nominatim expressit, quatuor subintelligendum dimisit : dominationes uidelicet, seraphim, cherubin, thronos.

2. Set propositam questionem soluit sic : *Dicimus autem quia per omnem sanctam dispositionem excellentes quidem ordines habent et inferiorum dispositionum illuminationes et uirtutes, non autem participantes se excellentium sunt ultimi.* Proptera, inquit, theologi omnes celestes essentias angelos uocant, quoniam dicimus quod per omnem sanctum ornatum celestium animorum, excellentiores semper ordines habent etiam illuminationes et uirtutes inferiorum se dispositionum, hoc est ornatuum. Siquidem non solum proprias excellentiores ceteris sequentibus illuminationes possident et uirtutes, uerum etiam et inferiorum se speciales illuminationes et uirtutes in se comprehendunt, non autem participantes se excellentium, id est excellentium se, sunt ultimi ordines ; non enim sicuti primi et suas et inferiorum participant uirtutes, ita ultimi suas et primorum participant proprietates : primi namque omnes post se ordines comprehendunt, ultimi uero nullum precedentium se in se possunt colligere. Uerbi gratia throni, cherubin et seraphin, qui primum locum in celestibus optinent essentiis, quoniam Deo post Deum proximi sunt, et angelorum, qui ultimi sunt, uirtutes in se continent : ac per hoc et angeli uocantur, quoniam angelorum habent administrationes ; angeli uero, quoniam extremi sunt, non possunt uocari thronorum seu cherubin seu seraphin cognominationibus[2], quoniam earum uirtutes uniuersaliter non possunt comprehendere. Non enim inferiores ordines superiores parti [48*r*] cipant in proprietatibus suis, eos quippe totos intra se non ambiunt ; superiores uero inferiores non partim, sed uniuersaliter in se circumscribunt, quoniam quod plus est in eodem genere, totum quod minus est habet : quod autem minus est, non potest quod plus est ambire. Pro inde throni uocantur angeli, angeli autem non possunt uocari throni. Et

1 traditiones : traditionis *M*.
2 cognominationibus : *corr. 2ª ex* cogminationibus.

hoc est quod sequitur : *Ergo sanctissimos excellentissimarum essentiarum ordines et angelos uocant theologi : etenim sunt manifestatores et ipsi thearchice illuminationis ; ordinem uero extremum animorum celestium non habent rationem archas aut thronos aut seraphim nominare : neque enim est in participatione excellentissimarum uirtutum.* Predictis, inquit, rationibus theologi sanctissimos ordines precellentium animorum angelos appellant : sunt enim et ipsi, sicut et angeli, manifestatores diuine illuminationis his qui sub se sunt ordinati. Non habent uero theologi ullam uidelicet rationem qua possint ordinem extremum, angelicum plane, archas aut thronos aut seraphim uocare ; non est enim angelicus ordo in participatione proprietatis excellentium se uirtutum : eum namque superant omnes superiores et propinquiores animi totius illuminationis cause.

3. *Sed sicut ipse nostros diuinos summos sacerdotes reducit ad cognitos ei diuinitatis fulgores, sic et ante se essentiarum adhuc inmunde uirtutes reducunt et ad diuinum sunt consummantis angelicas ierarchias dispositionis.* Set sicut, inquit, ipse angelicus ordo nostros, humanos dico, diuinos summos sacerdotes ad fulgores diuinitatis qui ei, angelico uidelicet ordini, cogniti sunt reducit, id est sursum ducit : ita etiam inmunde adhuc uirtutes, nondum uidelicet ad perfectum cognitionis habitum ab omni ignorantia sanctificate et purgate, que sunt ante se, hoc est, que precedunt ipsum angelicum in ordine essentiarum celestium, reducunt se et ad Deum sunt internuntii [48*v*] consummantis dispositionis, id est terminantis ordinis omnes angelicas ierarchias. Ac si aperte diceret : sicut angeli, qui in celesti ierarchia extremo tenentur ordine, nostros sacerdotes ad cognitionem diuinitatis reducunt, ita superiores ordines qui angelos precedunt, quamuis adhuc non sint sanctificati sicut excellentissimi Deoque proximi, mundati et deificati, reducunt eos et ad Deum sunt, hoc est, mediatores sunt consummantis ordinis, angelici uidelicet, qui omnem terminat celestem ierarchiam. Itaque quemadmodum angeli mediatores sunt hominum, ita superiores angelis ordines mediatores sunt ipsorum angelorum et ad Deum introductores : qui omnes superiores ordines proptera generaliter angeli uocantur, quoniam diuinarum illuminationum annunciatores sunt, sibimet gradatim a superioribus descendentes, sicut extremus ordo, qui proprie angelus dicitur, easdem illuminationes nobis annuntiat.

4. *Nisi quidem quis et hoc dixerit conmunes*[1] *esse omnes angelicas nominationes secundum omnium celestium uirtutum*[2] *in deiforme et ex Deo datum lumen subiectionem et supereminentem communicationem.* Nisi, inquit, quis dixerit : quid mirum si omnes celestes essentie conmuniter angeli appellentur, quando quidem omnes angelicarum uirtutum nomina-

1 conmunes : ergo *add. M.*
2 celestium uirtutem : uirtutem celestium *M.*

tiones communes sunt omnibus? Ut enim angeli uocantur omnes, ita et archangeli ; similiter omnes uirtutes sunt, omnes sunt potestates, omnes dominationes, omnes seraphim, omnes cherubin, omnes throni, iuxta omnium celestium uirtutum in deiformitatem et in lumen quod datur a Deo subiectionem, et supereminentem, uel, sicut proprie transfertur, excellentem communicationem : ea quippe ratione qua omnes celestes uirtutes subiecte sunt, appetentes in deiformitatem et lumen ex Deo datum ascendere, et qua excellentem habent communicationem, hoc est excellentem diuinam participationem. [49*r*] Omnes siquidem supereminenter diuinam formam et claritatem communiter participant ; omnes simul subiecte sunt deiformitati ac diuino lumini : quid ergo mirum si omnia nomina omnibus sunt communia, si omnes et subiecte simul uni lumini et excellentes simul, quamuis non equaliter, communiter tamen in diuina participatione? Angeli itaque et throni sunt, quia subiecti Deo ueluti sedes, et quia excellenter diuinam communicant participationem ; angeli sunt seraphim, quia feruore karitatis calefiicantur a superioribus et se inferiores calificant ; angeli sunt cherubim, quia capaces diffuse a superioribus scientie, cuius scientie etiam in inferiores, humanos uidelicet animos, defusores sunt : similiter de ceteris dicendum. Qui hoc dicit, singulorum ordinum proprietates non aufert neque confundit, sed que communia sunt omnibus ordinibus aperit. Cui sensui non solum iste theologus non resistit, uerum etiam consentit et approbat, ut opinor ; si enim non approbarit, non fortassis in fine capituli posuerit : sequitur *Sed ut magis a nobis ratio diiudicata sit, considerabimus sacre in eloquiis expressas sanctas et decoras proprietates.* Ut magis, ait, presentis capituli ratio a nobis diiudicetur, hoc est declaretur et discernatur, in Scripturis sanctis diffinitas sanctas et pulchras proprietates uniuscuiusque celestis ordinis contemplabimur. *Finit quintum.*

Caput VI

Incipit sextum cuius titulus est : Que prima celestium essentiarum dispositio, que media, que ultima.

1. *Quanti quidem sunt et quales supercelestium essentiarum ornatus, et quomodo secundum eos ierarchie perficiuntur, solum*[1] *diligenter scire dico contemplatiuam eorum theletarchiam.* Quanti, inquit, sunt, hoc est quam magni uel quot numero ; et [49*v*] quales, id est, in qua dignitate et beatitudine sunt celestes ornatus ; et quomodo singule queque in eis perficiuntur et diffiniuntur ierarchie, ipsam solam theletarchiam, id est diuinitatem,

1 solum : solam *M.*

que eos uidelicet ornatus diligenter contemplatur, nosse arbitror : quoniam sola illa in contemplatione eorum que condidit non fallitur. Ea siquidem in se ipsa fecit, prius quam in suas proprias formas prodirent. Theletarchia autem, ut sepe diximus, diuinitas non inmerito uocatur, quasi ΤΕΛΕΤΩΝ ΑΡΧΙΑ, hoc est hostiarum principalis, per quas et purgatur, et illuminatur, et perficitur uniuersa rationalis et intellectualis creatura ; et quod ipsa sit hostia et plus quam hostia, sicut eadem sit et ierarchia et plus quam ierarchia.

2. *Adhuc et eos non cognoscere proprias uirtutes et illuminationes et ordinationes*[1]. Superius uerbum recipitur : adhuc dico et eos ornatus non cognoscere proprias suas uirtutes et illuminationes et ordinationes. Nam si sola theletarchia hec omnia nouit, profecto adhuc nec ipsi plene ac diligenter suas cognoscunt uirtutes, illuminationes, ordinationes ; non enim iam ab omni ignorantia purgati sunt, quod paulo superius in precedenti capitulo testatur dicens : adhuc immunde uirtutes[2]. Discunt enim semper, sicuti scriptum est : « In quem concupiscunt angeli prospicere »[a], quod in sequenti capitulo, septimo uidelicet, plane docetur, donec impleatur et perficiatur omnino eorum illuminatio et purgatio, dum implebitur quod Dominus ait in euuangelio : « Nam et uirtutes celorum commouebunter »[b], in plenissimam, ut arbitror, purissime ueritatis contemplationem ; quamuis beatus Gregorius theologus in sermone de Imagine[c] patenter asseruerit omnem rationalem et intellectualem creaturam eternaliter ac sine fine Deum suum uidere [50*r*] desideraturam et quesituram. Quoniam infinitum est quod querit, necesse est ut infinite querat, et quodammodo inueniat et quodammodo non inueniat : inueniat quidem ipsius theophaniam, non inueniat ipsius substantiam. Scriptum est enim : « Dei occultum nemo uidit, neque uidebit[d] ».

3. Deinde subiungit : *Inpossibile enim est*[3] *nos scire supercelestium animorum mysteria et sanctissimas eorum perfectiones*. Si enim ipsi diuini animi, omni materiali tarditate absoluti, non adhuc ad perfectam sui cognitionem purgati sunt, numquid possibile est, impossibile plane, nos ad huc materiales mortales nosse de celestibus animis quod ipsi de se nondum nouere. Quid ergo ait Apostolus : « Ex parte cognoscimus, ex

a I Petri, I, 12. b Matth., XXIV, 29. c Gregorius Nyssenus, *De hominis opificio*, cap. 21 (PG 44, 201 B). *Hunc locum latino sermone refert ipse* Scotus, *De divisione naturæ*, lib. V, n. 26 : « Quod enim semper omnino movetur, siquidem ad bonum processionem habuerit, propter eximietatem rei perquirendæ nunquam desinet ab ipso qui sursum est meatu. Non enim inveniet terminum quæsiti, qui nanciscentis stabilitabit unquam motum » (PL 122, 917 B). d Ps.-Dionysius, *De cælesti hierarchia*, cap. IV, § 3 (PG 3, 180 C) ; cf. PL 122, 1047 B 6, *et supra*, cap. IV, n. (2).

---

1 ordinationes : suam sacram et superornatam ordinationem *M*.
2 uirtutes : *corr. 2ª ex* uirtutis.
3 est : *omiss. superscr. 2ª*.

parte prophetamus»[a]? Nisi quia ex parte, inquit, cognoscimus per fidem, que prima pars nostre illuminationis est, quod cognoscituri sumus per speciem ; ex parte prophetamus, per scientiam uidelicet, que secunda illuminationis pars est, interpretamur quomodo contemplaturi sumus ; adhuc tamen hec omnia in symbolis et similitudinibus, siue credimus, siue scimus ; et quia et aliquo modo uidebimus : « Nunc enim, inquit, uidemus per speculum et in enigmate, tunc autem facie ad faciem»[b]. Sequitur : *Nisi ibi*[1] *dixerit quis quecumque per eos*[2] *tanquam propria bene scientes divinitas mysteria docuit.* Nisi forte, inquit, quis[3] dixerit in hoc loco diuinitas docuit nos quecumque misteria per eos, celestes plane animos, tanquam propria bene scientes ; ac si diceret : non resisto si quis dixerit quod et illi suas propietates bene sciunt, et quod diuinitas docuit nos per illos quecumque misteria nobis concessa sunt cognoscere. Non enim omnem scientiam et diuinitatis sueque nature, neque a nobis diuinorum mysteriorum cognitionem ab ipsa diuinitate per illos traditam omnino aufero ; sed solummodo gnos [50*v*] tice uirtutis plenitudinem neque eos neque nos adhuc existimo habere.

4. Deinceps subiungit : *Non ergo nos quidem nichil proprio motu dicimus ; quecumque autem angelicarum speculationum a sanctis theologis contemplata sunt, hec docentes nos quantum potentes sumus, exponemus.* Ordo uerborum : Nonne ergo nichil nos dicimus proprio motu? Hoc est, numquid nichil dicimus propria doctrina? Utique nichil. Exponemus autem nos, quantum potentes sumus, docentes hec quecumque angelicarum speculationum a sanctis theologis contemplata sunt. Ac si diceret : Nichil nos dicimus per nos ipsos ; docentes autem angelica speculamina, quecumque sancti theologi contemplati sunt, hec et non alia, quantum nostra potentia ualet, explanabimus.

5. Deinceps celestium essentiarum diuisio in tres sequitur ierarchias : *Omnes theologia celestes essentias nouem uocavit manifestatiuis cognominationibus, quas diuinus noster sanctus perfector in tres segregat ternas dispositiones.* Ipsa, inquit, theologia, hoc est ΘΕΟΥΛΟΓΙΑ : hoc est Dei ratio, que etiam Deus est, si sapientia est ; omnes celestes essentias nouem cognominationibus, cognitionis uidelicet nominibus, que uirtutes et proprietates earum suis interpretationibus nobis manifestant, uocavit. Quas, essentias plane, diuinus noster perfector in tres ornatus ter diuidit, id est in nouem ordines, qui in[4] ternarium numerum ter segregati tres ierarchias perficiunt. Diuinum autem suum et sanctum perfectorem dicit

a I *Cor.*, XIII, 9. b I *Cor.*, XIII, 12.

1 ibi : *rad. corr.* 2ª *ex* ubi.
2 eos : nos *add. M.*
3 quis : *omiss. superscr.* 2ª.
4 in : *omiss. superscr.* 2ª.

Ierotheum episcopum theologum, qui primo eum ad fidem Christi conuersum in diuinarum rerum cognitionem perfecit, quem in libro *De divinis nominibus*[a] amplissimis laudibus glorificat ; uel certe Paulum apostolum, qui eum Athenarum, ut aiunt[b], perfecit episcopum, cuius misticis dogmatibus, teste Luca euuangelista[c], semper auscultabat[1].

6. Sequitur : *Et primam quidem esse dicit circa Deum existentem semper, et attente ipsi*[2] *immediate* [51*r*] *uniri traditam*. Et est quidem, inquit, ut ait ipse, siue[3] Ierotheus siue Apostolus, ordo primus qui proxime circa Deum post Deum existit semper et inseparabiliter, et qui contemplative attentus ipsi Deo et ante alios ordines inmediate, nulla uidelicet superiore creatura interposita, unitur; quo subsequenter approbat dicens : *Sanctissimos enim Thronos et oculosos et pennosos ordines, Cherubin Ebreorum uoce et Seraphim nominatos, secundum omnibus superpositam propinquitatem, circa Deum inmediate collocari ait tradere diuinorum eloquiorum manifestationem*. Sanctus, inquit, noster perfector, quisquis sit, ait manifestationem, hoc est declarationem diuinarum scripturarum tradere sanctissimos Thronos, ordines quoque Cherubin[4] et Seraphim, quos prophetica uisio plenos oculorum senumque alarum pennositate multiplices imaginat, circa Deum inmediate collocari, iuxta superpositam ceteris omnibus ordinibus Deo propinquitatem : est enim prima excellentissima Deoque proxima ierarchia.

7. Sequitur : *Trinum ergo hunc ornatum quasi unam et eque ordinatam et uere primam ierarchiam conmunis noster dixit dux*. Hic incunctanter aperit quis est diuinus suus sanctusque perfector : Paulus uidelicet apostolus, quem sepissime tali nomine appellat ΚΑΘΗΓΕΜΩΝ, hoc est dux uel magister. Trinum, inquit, hunc ornatum, Thronos uidelicet et Cherubim et Seraphim[5], unam et equaliter constitutam et uere primam, quoniam ueritati proxima est, ierarchiam, communis omnium plane christianorum noster dux et magister dixit. Et notandum quod, ubi *eque ordinatam* posuimus, ibi in greco scriptum est ΟΜΟΤΑΓΗ, quod possumus interpretari eque potentem, uel similiter ordinatam : est enim nomen compositum ab aduerbio ΟΜΟΙΩΣ, quod est similiter, et a nomine ΤΑΓΗΣ, hoc est potens seu ordinans, a uerbo ΤΑΞΩ derivatum ; ΤΑΞΩ autem ordino uel potentor interpretari [51*v*] potest : hinc ΤΑΓΗΣ et ordinator et imperator legionum dicitur, ΤΑΓΕΝΟΝ uero legio.

a Ps.-Dionysius, *De div. nominibus*, II, § 9 ; III, § 2, etc. b Cf. Hilduinus, *Passio Sancti Dionysii*, cap. VIII (PL 106, 29 A). c *Act.*, XVII, 34.

1 auscultabat : *corr. 2*[a] *ex* auscultat.
2 ipsi : et ante alias *add. M*.
3 siue : *omiss. superscr. 2*[a].
4 Cherubin *scripsi :* ierubin *D*.
5 et Seraphim : *omiss. superscr. 2*[a].

8. Laus prime ierarchie subnectitur : *Qua non est alia deiformior et per se preoperantibus diuinitatis illuminationibus inmediate intentior.* Non est, ait, alia quam ipsa prima ierarchia deiformior, hoc est Deo similor, nec adhuc tam similis et per se, absque ulla mediante gnostica uirtute, perspicacior in illuminationibus diuinis, quarum in omnibus que illuminantur et illuminant precedit operatio : illuminationes siquidem diuinitatis omnium illuminationum que ab ipsis procedunt preoperatrices sunt. Deiformior autem dixit, uel ut intelligamus nullam superiorem se esse, uel certe adhuc humanos intellectus sanctissimorum theologorum in altitudinem contemplationis eorum ascendisse, ut Paulus est raptus, non autem eorum excellentiam excessisse, nec deiformiores eis esse.

9. Sequitur : *Secundam uero esse ait ex Potestatibus et Dominationibus et Uirtutibus completam.* Mediam, dicit, que secunda est, ierarchiam ex Potestatibus et Dominationibus et Uïrtutibus compleri prefatus dux et magister dixit. Ubi notandum quod in singulis celestibus ierarchiis, que equaliter ordinate sunt, inconsiderate nomina ponuntur, hoc est indifferenter : nichil quippe interest utrum primo quis ponat Thronos, subinde Cherubin et Seraphim, an Cherubim et Thronos et Seraphim, an Seraphim et Cherubim et Thronos, quoniam eiusdem uirtutis et excellentie et inmedietatis ad Deum sunt. Eodem modo de reliquis duabus ierarchiis sentiendum. Sequitur : *Et ternarum nouissime celestium ierarchiarum Angelorum et Archangelorum et Principum dispositionem.* Hoc est, et trium celestium ierarchiarum prefatus magister et dux nouissimum ponit ornatum Angelorum et Archangelorum et Principatuum. Nec transitorie pretereundum quod perfectissimus cubus[1] et primus inparis numeri, qui ex ternario nascitur ter ducto ter[2], in his tribus celestibus ierarchiis pul [52*r*] cherrime consideratur. Singularum siquidem ierarchiarum tres ordines simul connumerati nouem faciunt, in quibus longitudo ternaria et latitudo cubica nouena efficitur. Si uero singulas tres ierarchias nouennalis latitudinis ter quis multiplicauerit, propter singularum primam et mediam et ultimam uirtutem, ut in superioribus summatim est dictum, cubus[3] profecto integer consurget, qui uiginti septem numero conficitur : cuius uidelicet cubi[4] si sex superficies perspexeris, sublata omni disparilitate ternarium in singulis reperies. Ut per hoc intelligas nichil aliud esse celestes essentias, nisi summe ac sanctissime Trinitatis quam annuntiant epiphanias et theophanias in perfectissimis senarii numeri rationibus substitutas, ac ueluti intra octo angulos, intra soliditatem uidelicet mysticam future adhuc nobis, non illis, uel certe et nobis et illis, beatitudinis constitutas ; in duodecim lateribus, diuine uidelicet et ineffabilis

1 cubus : *corr.* 2ª *ex* cibus.
2 ducto ter : conficitur *add.* 1ª *et exp.* 2ª.
3 cubus : *corr.* 2ª *ex* cibus.
4 cubi : *corr.* 2ª *ex* cibi.

armonie perfectionibus, coadunatas : duodenarius siquidem senarii numeri duplus est. Intra quos terminos omnes musicas symphonias diligens rationis inquisitio proportionaliter colligit : intra octonarium quippe et senarium sesquitertia proportio, que est diatessaron symphonia ; inter nouennarium et senarium sesquialtera[1], que est diapente ; inter differentiam duodenarii numeri ad octonarium, et octonarii differentiam ad senarium, dupla, que est diapason, copulatur. Nouem et octo toni optinent rationem. Et cetera que de cubicis[2] proportionibus et proportionalitatibus disseruntur, non aliunde nisi ex celestium essentiarum adunationibus, in quibus primo condita sunt, in noticiam humanorum intellectuum prouenire crediderim uere[3].

Finit secundus liber.

Caput VII

Incipit septimum capitulum, cuius titulus est : De Seraphim et Cherubim et Thronis, et[4] de prima eorum ierarchia [52*v*].

1. Uidesne quomodo nominum mutauit ordinem ? Superius siquidem Thronos primo posuit, nunc autem postremo ; similiter superius Cherubim ante Seraphim, nunc uero Seraphim ante Cherubim ponit : cuius mutationis rationem in superiori capitulo reddidimus. *Hunc nos recepturi sanctarum ierarchiarum ordinem dicimus quia omnes celestium intellectuum cognominationes declarationem habent uniuscuiusque deiformis proprietatis.* Prius quam, inquit, hunc ordinem sanctarum ierarchiarum explanandum recipiamus, dicimus quod omnes cognominationes celestium intellectuum uniuscuiusque deiformis proprietatis habent declarationem ; nullius enim celestis uirtutis nomen est, quod non ipsius deiformitatem, hoc est Deo similitudinem et proprietatem declaret : singulorum namque nominum diligens interpretationis inquisitio singularum essentiarum specialitates et communiones declarat. Theologia siquidem diuinorum intellectuum proprias et communes uirtutes purissime primum cognoscens, significatiuas subinde uoces, quibus eas nobis insinuaret, propter nos machinata est.

2. *Et quidem sanctam Seraphim nominationem que*[5] *Hebreorum sunt scientes, aut incendentes manifestare*[6], *aut calefacientes ; eam uero Cherubim*,

1 sesquialtera *scripsi:* sesqualtera *D.*
2 cubicis *scripsi:* cibis *1ª; cibicis 2ª.*
3 uere *conjicio:* ueri *D.*
4 et : *omiss. superscr. 2ª.*
5 que : qui *M.*
6 manifestare : manifestari *M.*

multitudinem scientie aut fusionem sapientie. Et quidem, inquit, qui sciunt ebraicarum uocum proprias significationes, sanctum nomen Seraphim aut incendentes, aut calefacientes manifestare, hic subauditur : dicunt ; est enim ΕΚΛΕΙΨΙΣ uerbi. Illud uero nomen quod est Cherubim multitudinem scientie, similiter a superioribus subauditur : manifestare dicunt. Thronorum interim[1] intermisit nomen, aut breuitatis causa aut subsilentii ; uel certe quia hec duo nomina ebraica sunt, Throni autem grecum est : ideoque segregatim illud nunc remouit.

3. Sequitur : *Pulchre igitur prima[2] celestium ierarchiarum ab excellentissimis essentiis sanctificatur, ordinem habens omnibus altiorem, hoc est, circa Deum immediate* [53r] *collocatur[3], et primo operantes theophanias et perfectiones in eam tanquam principalius deferri.* Nunc iterum simul tres ordines prime ierarchie uniformiter laudat dicens : Pulchre igitur, hoc est, predictis rationibus manifestatis ; prima celestium ierarchiarum ierarchia ab excellentissimis essentiis, hoc est ex ualde excelsis essentiis, post eam tamen positis ; sanctificatur, uel, sicut apertius interpretari potest, sacrificatur. ΙΕΡΟΥΡΓΕΙΤΑΙ enim, non ΑΓΙΑΣΘΑΙ, hoc est sacrificatur, non sanctificatur, in greco est positum ; quamuis unus idemque sensus sit : quodcumque enim sacrificatur, sanctificatur profecto[4]. Ut talis sensus sit : prima celestium ierarchia ab ipsis ualde excelsis infra eam positis sacrificatur et sanctificatur, hoc est laudatur et copulatur prime omnium cause. Set quoniam apud Grecos media uerba sunt que ab ei ΜΕΣΑ uocantur, passiuorum uerborum formam sepissime optinent, ideoque media dicuntur quia et pro actiuis et pro passiuis ponuntur sicut apud nos communia, potest hec sententia sic transferri : Pulchre igitur prima celestium ierarchiarum ab excellentissimis essentiis sacrificat ; ut ordo uerborum sit : prima ab excellentissimis essentiis, hoc est que prima excellentissimarum essentiarum celestium ierarchiarum ponitur, sacrificat. Nec inmerito primo sacrificat Deo, quoniam prima est ceterarum. Hoc autem dicimus propter ambiguitatem uerbi quod in greco est ΙΕΡΟΥΡΓΕΙΤΑΙ[5], quod et actum et passionem, hoc est sacrificat et sacrificatur potest significare. Set quid sacrificat et sanctificat, continuo subiungitur : Ordinem habens omnibus altiorem, hoc est circa Deum, et primo operantes theophanias et perfectiones. Hoc est ergo quod sacrificat, hec est hostia laudis et eucharistia, hanc ineffabilem gloriam refert, quoniam habet altiorem ceteris omnibus celestiis essentiis, hoc est, circa Deum nulla interposita creature laudat se collocari ; et primo operantes theophanias, uel, sicut planius transfertur, preoperatrices in se ipsa theophanias, [53v] in eam tanquam Deo principaliter

1 thronorum interim : *super rasuram scribit 2ª.*
2 prima : *corr. 2ª ex* prim.
3 collocatur : collocari *M.*
4 profecto : *omiss. superscr. 2ª.*
5 ΙΕΡΟΥΡΓΕΙΤΑΙ *scripsi:* ΙΕΡΟΥΡΙΓΕΙΤΑΙ *D.*

proximam sacrificat deferri. In ea siquidem pre ceteris ierarchiis omnes diuine theophanie et perfectiones[1] preoperantur, inque eam proximam primordialiter deferuntur, hoc est deorsum feruntur, et per eam subsequentibus se copiose distribuuntur.

4. Iterum ad nominum interpretationem conuertit sermonem, dicens : *Calefacientes ergo nominantur, et Throni, et fusio sapientie, manifestatiuo deiformium suarum habitudinum nomine.* Iterum intuere ordinis nominum mutationem. In superiori siquidem capitulo, in quo omnes celestes essentias gradatim nominauit, sanctissimos primum Thronos posuit, deinde oculosos et pennosos Cherubim, et post eos Seraphim ; in huius septimi capituli prohemio[2], Seraphim primo posuit, deinde Cherubim, tercio Thronos. Nunc autem in processu capituli calefacientes, id est Seraphim, primum nominat, postea Thronos in medio, in fine fusionem sapientie, hoc est Cherubim : ipsamque triformem nominationem suas habitudines, immutabiles plane suarum substitutionum uirtutes, significare continuo subiecit. Et primum quidem de Seraphim tractat, dicens : *Mobile enim semper eorum circa diuina et incessabile, et calidum, et acutum, et superferuidum intente et non indigentis et inflexibilis semper motionis, et suppositorum*[3] *reductiue et actiue assimulatiuum, tanquam recalificans illa et resuscitans in similem caliditatem*[4], *et igneum celitus et holocauste*[5] *purgatiuum, et incircumuelatum et inextinguibile, habentem*[6] *sicsic semper luciformem et illuminatiuam proprietatem, omnis tenebrose obscurificationis persecutricem et manifestatricem, Seraphim nominationem et*[7] *manifestationem docet.* Ordo uerborum : Docet enim mobile eorum semper circa diuina ; mouentur enim semper et in eterno motu sunt circa diuina mysteria, non locali neque temporali motu, set ineffabili super omnem locum et super omne tempus contem[54*r*] plationis actione. Et incessabile, et calidum, et acutum, et superferuidum intente et non indigentis et inflexibilis semper motionis, subauditur : in omnibus docet. Et est sensus : et incessabilis et calidus et acutus, id est uelox, et plus quam feruidus, intentus et non indigens et inflexibilis semper eorum motus docet. Incessabilis quidem illorum motus, quoniam eternaliter absque ulla cessatione circa Deum uoluuntur. Si autem queris quid est circa Deum moueri, diligenter intuere quoniam nulla celestis essentia, uel, ut generaliter dicam, nulla rationalis et intellectualis creatura postet cognoscere quid sit summum bonum ; superat namque omnem rationem et intellectum, et a nulla uniuersaliter condita uirtute potest diffiniri : infinitum

1 perfectiones *scripsi :* perfectionis *D.*
2 prohemio : *corr. 2a ex* prochemio.
3 suppositorum : superpositorum *M.*
4 caliditatem : calorem *M.*
5 holocauste *scripsi :* holocaute *D.*
6 habentem : habens *M.*
7 et : aut *M.*

siquidem est, et ineffabile, et incomprehensibile. Circa illud tamen omnis rationalis et intellectualis creatura conuoluitur, dum per ea que post illud et circa illud ab illo condita sunt, esse illud incunctanter cognoscunt, non autem quid illud sit cognoscere possunt. Propterea autem circa summum bonum omnia que ab eo facta sunt dicuntur, quia ipsum est intimum bonum circa quod, non locali ambitu, set uniuersali substitutione ordinata sunt : per que siue purus humanus animus, siue celestis intellectus, ubique intelligibili motu circumcurrens, contemplatiuo mentis oculo intuetur inesse eis intimum principium, cuius bonitatis participatione subsistunt, cuius sapientia ordinantur, cuius munere pulchra sunt atque decora. Talis circularis motus, uel, ut plenius dicam, sphericus, circa summum bonum[1], tanquam circa quoddam immobile centrum, omnibus creaturis uisibilibus et inuisibilibus communis est, quamuis non equaliter moueantur : nam in quantum ei adpropinquant, in tantum mobilius, incessabilius, calidius et celerius et superferuentius circumferuntur. Et hoc est quod dicit de Seraphim, deque equalibus sibi ordinibus circa Deum proxime conuolutis, quod per ea que circa Deum sunt suam theoriam mouentes, ipsum [54*v*] non quid sit, set quia sit intelligunt. Incessabilis est autem eorum motus, quia non cessat ; et calidus, quia karitatis inflammatione feruet ; et acutus et uelox, quoniam subtiliter et celeriter penetrat omnia ; et superferuidus, nam super omnia, que post eos sunt, in amore summi boni prima celestium uirtutum ierarchia feruet : omne siquidem quod in laude Seraphim ponitur, in laude Cherubim et Thronorum poni necesse est.

5. Et suppositorum[2] reductiue et actiue assimulatiuum[3] : id ipsum uerbum docet. In omnibus repetitur, et est sensus : et docet assimulatiuum suppositorum, hoc est, exemplar infra se positorum. ΑΦΟΜΟΙΩΤΙΚΟΝ quippe interpretatur assimulatiuum, quoniam assimulari oportet ueluti quoddam exemplar. Hoc autem dicit, quia[4] Seraphim et coordinati sibi ordines inferiorum se exemplar sunt, per quod reducuntur in similitudinem summi boni et aguntur circa illud ; et hoc est quod ait : reductiue et actiue. Tanquam recalificans, illud assimulatiuum exemplar uidelicet, quod inferiores se imitantur, illa, id est supposita, et resuscitans in similem caritatis caliditatem. Siquidem Seraphim ueluti quoddam exemplar supposita sibi et se imitantia recalificat, pro calificat ; et resuscitat, pro suscitat : uacat enim *re* ; in similem caliditatem, hoc est in similem diuini amoris ardorem, ut, quemadmodum ipsi in creatoris sui flagrant amore, ita et inferiores se in eodem amore ardeant. Et igneum celitus et holocauste[5] purgatiuum et incircumuelatum et inextinguibile, similiter

1 bonum : *omiss. add. in marg.* 2ª.
2 suppositorum : *corr.* 2ª *ex* suppositorium.
3 assimulatiuum : *corr.* 2ª *ex* assimulatium.
4 quia *conjicio :* qui *D.*
5 holocauste : holocaute 1ª ; s *superadd.* 2ª.

subauditur docet ; ignea uis et purgatiua[1] eorum celitus et holocauste[2] hoc est in caritate feruida, suppositorum[3] sibi ordinum purgatrix est et totius dissimilitudinis concrematrix. Purgat enim eos ut summe sapientie capaces efficiantur, et omnino urit eos in se ipsam consumens sueque caritatis flamma deuorans. Ipsa etiam ignea celestis [55r] Seraphim uirtus incircumuelata et inextinguibilis : incircumuelata uidelicet, quia totam se inferioribus reuelat ; inextinguibilis uero, quoniam semper in ea diuinus ardet amor.

6. Et quid hec omnia que de Seraphim predicantur, hoc est, quid mobile eorum et incessabile? Quid calidum et acutum? Quid superferuidem attente semper in Deum et non indigentis et inflexibilis motionis? Quid assimulatiuum, hoc est exemplar quod supposita secuntur, quod calificat illa et in eandem suscitat caritatis caliditatem? Quid igneum celeste totumque urens purgatiuum et incircumuelatum et inextinguibile docet? Non aliud plane nisi nominationem et manifestationem, *aut* enim pro *et* posuit, Seraphim. Que nominatio et manifestatio habet sicsic, hoc est similiter absque ulla semper mutabilitate ; luceformem, hoc est luci similem ; et illuminatiuam proprietatem, que omnem tenebrosam ignorantie obscuritatem et persequitur, ne penitus fiat, et manifestat, ne quem pium fallat. Et notandum quod hec laus Seraphim per ΥΠΑΛΛΑΓΗΝ dicta sit, hoc est per summutationem, usu rethorico atque poetico ; cuius tropi formula est apud poetam : « Dare classibus austros », pro dare classes austris ; et in Psalmo : « Numquid continebit in ira sua misericordias suas », pro numquid continebit iram suam in misericordiis suis. Iste siquidem modus locutionis contrario, id est per summutationem, semper intelligitur[a]. Quod ergo ait : docet mobile eorum, et cetera, nominationem et manifestationem Seraphim habentem similiter semper luciformem et illuminativam proprietatem, ita intelligendum ac si diceret : docet nominatio et manifestatio Seraphim, que habet similiter luciformem, hoc est luci similem, et illuminatiuam proprietatem. Et quid docet? Mobile profecto semper eorum circa diuina, et incessabile, reliquasque uirtutes eorum quas neutraliter nominat : superius [55v] siquidem dixit quod celestium intellectuum cognominationes[4] declaratiue sint uniuscuiusque deiformis eorum proprietatis ; ac per hoc non ipse

a Cf. Joannes Scotus, *Liber de prædestinatione*, cap. XV, n. 6 : « ... per illum tropum qui dicitur ὑπαλλαγή, quem possumus nominare subalternationem : congrue quidem, quoniam non eodem ordine verba proferuntur quo et sensus. Cujus exemplum poeta posuit *dare classibus austros*, quod e diverso accipitur : dare classes austris » (PL 122, 415 B).

1 et purgatiua : *omiss. superscr. 2*[a].
2 holocauste : holocaute *1*[a] *;* s *superadd. 2*[a].
3 suppositorum *scripsi :* suppositorium *D*.
4 cognominationes *scripsi* cognominationis *D*.

uirtutes docent quid sint nomina, sed ipsa nomina declarant que et quot sint uirtutes. Quod autem[1] dixit : mobile eorum, et cetera, non ad Seraphim solummodo, set ad omnes ierarchie prime ordines[2] referendum : omne siquidem quod de uno eorum predicatur, de ceteris predicari posse[3] dubium non est, sicut iste theologus Dyonisius docet ; similiter de media tertiaque ierarchia, quicquid de singulis dicitur, de omnibus predicatur dicendum.

7. Sequitur : *Ipsa uero Cherubim cognoscibile eorum et deiuidum et altissime luminum dationis acceptiuum, et contemplatiuum in prima operatrice uirtute diuine pulchritudinis, et sapientifice traditionis repletum, et communicatiuum copiose ad secunda fusioni donate sapiencie.* Superius uerbum huic etiam[4] sententie additur : ipsa uero, inquit, nominatio et manifestatio Cherubim docet cognoscibile eorum, trium uidelicet prime ierarchie ordinum ; et deiuidum docet et altissime || luminum[5] dationis acceptiuum, uel sicut planius transfertur, superexcelsissime illuminationis acceptiuum, hoc est capax. Habent deiuidam, Deum uidelicet considerantem, speculationem et superexcelsissime illuminationis capacitatem ; habent theoreticam, hoc est contemplatiuam scientiam preoperatricis uirtut s diuine decorositatis ; habent plenitudinem sapientifice traditionis, doctrine scilicet, que capaces sui animos sapientes efficit[6] ; habent communicationem habundanter ad secunda, hoc est ad se sequentes[7] ordines, fusioni date sapientie, uel, ut[8] planius transfertur, fusione donate sapientie, ut sit sensus : Sequentibus se ordinibus communicant fusioni, hoc est ad fusionem uel in fusione donate eis primo sapientie et per eos sequentibus se defuse[9]. Prius siquidem ipsa summa sapientia, que Deus est, in eos [56*r*] defunditur[10] inmediate ; deinde per eos in inferiores fusio illa defluit instar fluminis deorsum salientis. [*Sequitur* : PL 122. 176 D].

1 autem : *omiss. superscr. 2ª.*
2 ordines : *sic 1ª; superscr.* i *2ª* (= ordinis).
3 posse : *omiss. superscr. 2ª.*
4 etiam : *omiss. superscr. 2ª.*
5 luminum *etc.: hic rursus et inde M* (176 B 12) *et cod. præter* « Compellit me ».
6 efficit : *corr. 2ª ex* effecit.
7 se sequentes : se *om. P;* assequentes *M.*
8 ut : *om. MP.*
9 defuse : diffuse *M.*
10 defunditur : diffunditur *M.*

Caput XV

[104*r*] Capitulum quintum decimum cuius titulus est : Que sint formatiue angelicarum virtutum imagines et que deinde. Hoc est et reliqua.

[nn. 1-26 : cf. PL 122, 251 C_4-265 A_{11}]

27. [112*v*] *Est autem quando et*[1] *in nos diuinorum iudiciorum sunt symbola illa que acta sunt, hoc est gesta sunt, a sanctis angelis organa, aliis quidem declarantibus corrigentem disciplinam aut punientem iustitiam, aliis uero angustia libertatem aut discipline finem aut prioris constantie resumptionem aut appositionem aliorum donorum paruorum aut magnorum, sensibilium aut inuisibilium, et omnino forsan non dubitarit perspicax animus pulchre inuisibilibus adunare uisibilia.* Uasa, inquit, que gestare angelos diuina tradit Scriptura, symbola sunt aliquando diuinorum iudiciorum, quibus nos iudicamur, dum alia quidem corrigentem disciplinam aut punientem iustitiam declarant, que duo diuino conueniunt iudicio, quod aut in disciplinam corrigendi per misericordiam, aut in seueritatem puniendi per iustitiam diuiditur ; et unum quidem per uirgam sicut ait Psalmista : « uirga correctionis uirga regni tui »[a], alterum per securim : « iam », inquit Precursor, « securis ad radices arborum[2] posita est ; omnis arbor [113*r*] que non facit fructum bonum excidetur et in ignem mittetur »[b]. Alia uero angustia libertatem, uel ex insidiis libertatem : in greco quippe est ΠΕΡΙΣΤΑΣΕΩΣ[3] ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΝ, pro quo possumus dicere angustia uel insidiis libertatem, quod etiam per uirgam formatur. Ad hoc enim corripimur, disciplinisque misericorditer excitamur[4], ut ab angustiis delictorum nostrorum et[5] diabolicis insidiis liberemur ; aut discipline finem : totius diuine discipline finis est habitus uirtutis et edificium, que tectonicis organis pulchre significantur ; aut prioris constantie resumptionem[6] : in greco est ΕΥΠΑΘΕΙΑΣ. ΕΥΠΑΘΕΙΑΝ autem[7] Cicero interpretatur constantiam, ut iam diximus[c] sequentes sanctum Augustinum[d] ; ΕΥΠΑΘΕΙΑΙ

a *Ps.* XLIV, 7. b Matth., III, 10. c Cap. VIII, § 2 (PL 122, 201 A). d Aug. *De civitate Dei*, lib. XIV, cap. 8, n. 1 (PL 41, 411). — Cf. Cicero, *Tusculanae*, IV, 12 (apud Von Arnim, *Stoic. Vet. Fragm.*, III, 438).

---

1 et : *omiss. superscr. 2a*.
2 radices arborum : radicem arboris *M*.
3 ΠΕΡΙΣΤΑΣΕΩΣ : περιστάσεων *M*.
4 excitamur : exercitamur *P*.
5 et : a *add. M P*.
6 resumptionem : resumptione *P*.
7 autem : *om. M P*.

sunt, id est, constantie tres secundum Stoicos, uoluntas, gaudium, cautio, et non nisi in animo[1] || sapientis constituuntur. Quod etiam non solum per uirgas correctionis, uerum etiam per tectonica uasa typice formari potest : ad hoc quippe corrigimur ut reedificemur, et ad pristinas nostras ΕΥΠΑΘΕΙΑΣ reducamur, ut nostri arbitrii liberam uoluntatem, qua abusi sumus peccando, conuertamus in desiderium obedientie diuinis mandatis penitendo ; et a tristitia, qua in hac uita affligimur, in gaudium eterne uite redeamus ; et ab his que incaute conmisimus caute abstineamus, ne[2] in priores errores cadendo dampnemur, et sic caute agentes nostras priores constantias, hoc est naturales nostras habitudines, quas superbe perdidimus, humiliter resumemus.

28. Aut appositionem aliorum bonorum, id est adiectionem paruorum aut magnorum, sensibilium aut inuisibilium, hoc etiam per tectonica uasa, id est fabricatoria, imaginatur, dum cunctorum uirtutum, siue in angelicis siue in humanis mentibus, perfectissimum dogmatizant edificium quod non solum naturalibus datis, uerum etiam adiectis et superadditis diuine gratie donis et fabricatur, et perficitur. Dona autem gratie, que adduntur datis nature, parua sunt, si sensibilia ; magna, si inuisibilia. Dona siquidem dicimus diuine gratie [113*v*] omnia bona que nobis in hac uita distribuuntur, que tamen parua sunt, dum diuine beatitudinis donis conparantur. Et omnino perspicax animus, id est sapiens, dubitare non potest uisibilia pulchre posse inuisibilibus adunari, eo modo quo symbola ueris rebus quas significant coadunantur ; uirtus siquidem oculorum nostrorum corporalium intime nostre mentis contemplationi adunatur[3], dum una symbolica sit, altera simbolicata, hoc est per symbolum significata ceteraque prefata.

29. *Ipsos etiam uentos nominari eorum uelocitatem*[4] *significat, et in omnes*[5] *fere absque mora peruenientem effectum, et desursum in ea que deorsum, sursum transuectiuum motum, erigentem quidem secunda ad superiorem celsitudinem, mouentemque prima ad communicatiuam et prouidam minorum processionem.* Quod angeli uentorum uocabulo et figurantur et nominantur, scriptum quippe : « Qui ambulas super pennas uentorum »[a], eorum uelocitatem significat. Et in omnes inferiores essentias

a *Ps.* CIII, 3.

1 animo : *hic expliciunt M et omnes cod. præter D.*
2 ne : *omiss. superscr. 2ª.*
3 adunatur *scripsi* adunantur *D.*
4 uelocitatem *scripsi cum M* uoluntatem *D, sed infra in Comm. habet* uelocitatem.
5 omnes : omnibus *M.*

absque mora peruenientem effectum, id est celerrimum aduentum, et desursum in ea que deorsum sursum transuectiuum motum : ut enim uentus ille qui Grecis ΘΥΕΛΛΑ, a Latinis turbo nominatur, altissimis nubibus repercussus mirabili celeritate descendit ad terram seu abyssum, ibique uertigine quadam circumuolutus quicquid repperit in altum subleuat, ita angelici spiritus ad nos descendunt, qui ad huc in terra habitamus, nostrosque animos sursum uersus in contemplationem ueritatis eleuant. Et hoc est quod ait : sursum transuectiuum motum, uel, sicut proprie transfertur, distributiuum motum ; qui motus erigit quidem secunda, hoc est subiectas essentias, ad superiorem celsitudinem diuine contemplationis ; mouetque prima, primas plane essentias, ad communicatiuam et prouidam minorum processionem, hoc est, ut simul conmuniter et prouide prime simul et uirtutes minores in participationem unius omnium cause procedant.

30. Altera sequitur interpretatio uentorum : *Dicet autem fortassis quis aerii spiritus uentosam cognominationem deiforme ce* [114r] *lestium significare : habet enim et hic*[1] *diuine operationis imaginem et formam.* Fortassis, inquit, quis aerium dicet significare deiformitatem celestium essentiarum ; habet enim et hic, aerius plane spiritus, diuine operationis figuram et formam : sepe quippe diuina operatio spiritus uocabulo appellatur. *Ut in symbolica theoria per tetrasticham diiudicationem per plura demonstratum est.* Hunc locum exponere nequimus, quia ipsam Symbolicham ipsius Theologiam nequaquam legimus ; ipsam tamen per thetrasticas periodas distinctam esse in pluribus ex hoc loco argumentamur. Est enim tetrastica diiudicatio sermo quatuor uersibus, id est, plenis et maximis periodis discretus atque distinctus : stoichos enim uersus dicitur. *Secundum nature motiuam et gignentem, et uelocem et potentem capacitatem, et ignotum nobis et inuisibile latibulum mouentium principiorum et consummationum : « Nescis enim, inquit, unde uenit et quo uadit ».* Natura aerii spiritus est mouere terrena corpora, gignereque diuersos fructus diuersaque animalia ; celeremque et potentem habet capacitatem, spirat enim in omnibus potenter et uelociter, eaque mouet et gignit : nullum quippe corpus est, quod possit gigni uel uiuere uel moueri absque aerii flatus administratione. Et ignotum nobis est et inuisibile latibulum eius, hoc est, archanum principiorum ex quibus ipse mouetur, et consummationum, finium plane, in quibus desinit : latet enim nos causa ipsius et finis, quamuis fysici de eis disputare conentur. Ait enim Dominus de Spiritu Sancto sub figura aerii spiritus ad Nicodemum : « Spiritus ubi uult spirat, et uocem eius audis, set nescis unde uenit et quo uadit »[a].

a Joh., III, 8.

---

1 hic : hoc *M*.

31. *Set et nubis ipsis*, celestibus uidelicet essentiis, *specimen theologia circumformat, significans per hoc sacros intellectus occulti quidem luminis supermundane superrepletos, prima apparitione primam manifestationem pompose accipientes, et ipsam copiose in ea que sunt secundo lucide et* [114*v*] *proportionaliter distribuentes.* Ut enim nubes primo solares radios accipiunt pompose, id est gloriose, qui per se ipsos, prius quam in aliquo corpore appareant, occulti et inuisibiles sunt, deinde ab ipsis nubibus ad inferiora descendunt : ita celestes essentie primo diuinum lumen, sapientiam plane et scientiam, suscipiunt, et consequenter inferioribus proportionabiliter et copiose distribuunt. De his nubibus Dominus ait : « Uidebitis Filium hominis uenientem in nubibus celi[a] ». *Et quia genitale eis et uiuificum et auctiuum*[1] *et perfectiuum subsistit, iuxta intellectualem imbrium conceptionem, que excipiens sinus humidis pluuiis in uitales partus euocatur.* A superioribus subaudi : et significans, quia subsistit eis spiritualibus nubibus genitalis uirtus, et uiuifica, et auctiua, et perfectiua, qua in aliis intellectibus sanctis semina uirtutum gignunt, et uiuificant, et augent, et ad perfectionem ducunt iuxta intellectualium imbrium conceptionem. Intellectuales quippe doctrine imbribus irrigant mentes, in quibus concipiunt semina uirtutum ; que conceptio euocatur, hoc est, appellatur a theologia excipiens sinus ex humidis pluuiis in uitales partus. Ubi diximus humidis, in greco est ΠΙΑΛΕΟΙΣ : pro quo et pinguibus uel humidis possumus dicere. Ut ergo sinus nubium fertiles pluuias, que in uitales partus corporibus infunduntur, ita diuinorum animorum intima capacitas fertiles diuinorum consiliorum et prouidentiarum defusiones accipit, quibus inferioribus uitales partus actionis et scientie infundit.

32. *Ipsa autem et aeris et electri et lapidum multicolorum speciem theologia celestibus essentiis circumponit. Electrum quidem quasi auriforme*[2] *et argenteum*, uel sicut potest, quamuis inusitate, transferri : argentiforme, *significat imputribilem, ut in auro, et simul largum, et non minutum, et incontaminatam splendorem, et apertam ut in argento, et luciformem, et celestem claritatem.* Electrum ex auro argentoque conficitur, quo artificio celestes essentie ymaginantur : ut enim [115*r*] aurum imputribile est, largumque simul et non minutum, set amplum et incontaminatum reddit splendorem, ita spiritualis diuinorum animorum substantia, natura simul et gratia, inputribilis est, copiosumque et incoinquinatum et semper uniformiter manentem sapientie et scientie effundit fulgorem. Et quemadmodum argenteus color lucidus est et clarus, ita diuini animi luciformes sunt celestique claritate refulgentes. *Chalco autem, secundum traditas rationes, aut igneum aut auriforme attribuendum.* Notandum quod non

a MATTH., XXIV, 30.

1 auctiuum : actiuum *M.*
2 auriforme : simul *add. M.*

de omni chalco, hoc est aere, hoc dixerit, set de eo specialiter quod orichalcon, hoc est es[1] speciosum dicitur, cuius splendor sicut ignis uel aurum relucet. Ideoque celestes essentie que in ignea uel in aurea effigie conformantur, per illud ymaginari possunt secundum traditas rationes, id est, secundum prefatas rationes de igneis auriformibusque imaginationibus.

33. *Lapidum uero multicolores species significare estimandum aut quasi albas luciforme*, (4) *aut quasi rubeas auriforme, aut quasi pallidas iuuenile et nouum.* Species alba in lapidibus pretiosis significat celestes essentias splendidas esse ; rubea species, pulchros ; pallida, nullo modo senescere, set ueluti in iuuenili forma et semper noua permanere. Album quippe comparatur scientie, aurum sapientie, pallidum eternitati celestium animorum. *Et per singulas species inuenies*, subaudi singulorum lapidum, *anagogicam typicarum ymaginum diiudicationem*[2], in greco ΑΝΑΚΑΘΑΡΣΙΝ. ΑΝΑΚΑΘΑΡΣΙΣ autem, ut predictum est, resolutio uel diiudicatio mysticarum ymaginum uocatur. *Sed quoniam quidem hec secundum uirtutem a nobis sufficienter dicta esse arbitror, transeundum in secundam reserationem celestium animorum sacre figurate bestialis formationis.* Hactenus, inquit, de igne, de humana effigie membrisque humani corporis, de eiusdem nuditate nec non et uestimentis, de pennatis pedibus, de zonis, de uasis et organis, de aeriis flatibus, de nube, calco, electro sufficienter [115*v*] dictum est ; nunc transeundum in reserationem, explanationem sane, sancte figurate bestialis formationis qua celestes animi typicantur.

34. *Leonem enim significare censendum principale et robustum et indomitum et ad*[3] *abditum ineffabilis diuinitatis ut uirtus assimulatiuum, intellectualium uestigiorum circumuelamine et mistice fortassis pomposo amictu, secundum diuinam illuminationem in semet restituto itinere.* Fisici dicunt leonem ceterarum bestiarum regem esse, fortissimum et indomitum : nunquam enim ferocitas illius domari potest, ut omnino mansuetus sit et mitis. Leo enim si mitis est, leo non est : naturale enim ei est ferox et superbus fieri. Ferunt etiam illum abdita desertorum locorum lustrare, suaque uestigia, ne a ceteris bestiis inuestigari possit, abscondere ; comarum quoque suarum pomposum amictum habere, omnibus notum est. Ferunt etiam de illo per eadem itinera in latibulum suum peracto ambitu redire. Quod omnino celestibus animis conuenit, qui inferiorum se optinent principatum ; ineffabili fortitudine roborati, nulliusque uirtuti sibi contrarie subditi abdita ineffabilis diuinitatis, quantum illorum uirtuti conceditur, rimantur ; suaque intellectualia uestigia ueluti inferioribus

1 es : *omiss. superscr. 2ª.*
2 diiudicationem : *corr. 2ª ex* diudicationem ; *similiter paulo post corr.* diudicatio.
3 ad : *om. M.*

inuestigabilia et inuia occultant, non inuidia, sed sue contemplationis[1] excelsitudine. Gloriosum amictum diuinarum uirtutum induti sunt ; uident in tenebris, quod etiam de leone legitur, hoc est, superessentialem diuinitatis claritatem, que, quoniam inaccessibilis est, tenebrarum uocabulo uocitatur, perspiciunt, quantum et quomodo perspicere eis donatur ; ueluti circulari motu circa principium omnium uoluuntur, et per eosdem diuine contemplationis meatus[2], ueluti per occulta itinera, in secretissima nature sue latibula reuertuntur. Est ergo ordo uerborum : censendum, iudicandum sane, leonem significare principale et robustum et indomitum, hoc est amplum celestium animorum, et assimulatiuum ad abditum ineffabilis diuinitatis per circumuelamen intellectualium uestigiorum ; et censendum leonem mystice significare celestes animos pomposo [116r] suo amictu, suisque obtutibus in tenebris radiantibus, suo quoque reciproco in latibula sua itinere.

35. *Ipsam uero bouis ualidum et nouum, et intellectuales sulcos latum in susceptionem celestium et gignentium imbrium, et custoditiuum et potentissimum.* A superioribus subaudi : ipsam formam bouis censendum significare ualitudinem celestium animorum. Nam hoc nomen quod est bos, dum sit grecum, alia greca interpretatione significatio eius aperitur : ΒΩΣ quippe ΙΣΧΥΡΟΣ, hoc est, ualidus seu fortis seu robustus dicitur, eorum semper nouitatem et uirtutem figurans ; nam quod in greco est ΑΚΜΑΙΟΝ, non simpliciter nouum, set nouum uirtute actum insinuat. Et intellectuales sulcos : pulchre sulci per bouem significantur, ipse quippe sulcat terram ; sulci autem celestium animorum sunt diuinorum seminum capacitates, quibus messis uirtutum crescit. Quod consequenter adiungit : latum in susceptionem celestium et gignentium imbrium, hoc est, significat latitudinem diuinorum animorum ad susceptionem imbrium celestium, qui suis irrigationibus uirtutes gignunt ; et significat custoditiuum et potentissimum, hoc est custodiam potentissimam, qua ingenitas sibi uirtutes potentissime conseruant.

36. *Ipsam de hinc aquile*, subaudi speciem censendum significare, *regale et altiferum et citiuolum* diuinorum animorum. Aquila quippe, ut fisici docent, rex est uolatilium, sicut leo humigradientium[3] ; alte fertur uolando et cito nubes superat : que cuncta angelorum regimini altissimeque contemplationi, citissime quoque eorum administrationi conueniunt. *Et ad potentificum alimentum acutum, et sobrium, et agile, et bene machinatum, et ad copiosum et multo lucentem radium diuini solis desiderio in speculatiuarum uirtutum sanis obtutibus immediate[4] et inflexibiliter contemplatiuum.* Aquila acuta est ad inspiciendum alimentum quo potens efficitur :

1 contemplationis : contemplatinis *1^{a}; superscr.* o *2^{a}.*
2 meatus : metus *1^{a}; superscr.* a *2^{a}.*
2 humigradientium : *corr. 2^{a} ex* umigradientium.
2 immediate : recte *add. M.*

tanti enim acuminis est, ut, dum nubes superuolat, lepusculum in frutice latitantem, pisciculumque in profundo aquarum natitantem [116*v*] acute perspiciat ; tante quoque sobrietatis est, ut ad tempus diffinitum cibum suum in uno loco sedens expectare perhibeatur. Agilis est uisu atque uolatu ; bene machinatur, quo argumento predam qua uiuat rapere ualeat ; contemplatur etiam copiosum ualdeque lucentem radium solis ipsius desiderio, rectis obtutibus et inflexibilibus, nulla corporea[1] densitate interposita. Que omnia diuinorum intellectuum ineffabilem imaginant substantiam simul et beatitudinem : acuti quippe sunt, suumque cibum quo potentes efficiuntur, Deum suum sane, querunt ; sobrie uiuunt ; agiliter diuina mysteria penetrare machinantur. Contemplantur item copiosum clarissimumque diuini solis radium, Deum uidelicet Uerbum, qui Patris inuisibilis radius euidentissimus est ; contemplantur autem ipsum radium desiderio contemplatiue uirtutis, sanis speculationibus, rectis, inflexibilibus, nulla creatura interposita.

37. *Illam uero equorum*, similiter subaudi specimen significare iudicandum, *obediens et frenabile* : celestium animorum obedientes quippe sunt diuinis preceptis, diuinisque legibus frenabiles, quas transgredi nullo modo appetunt. *Et album quidem uere lucidum et quasi maxime diuini luminis cognatissime*[2] : albus equorum color lucifluam celestium animorum conformat claritatem, que maxime et cognatissime diuini luminis indicat participationem. *Eorum autem qui nigri sunt, abditum* : equorum niger color abditas, ac ueluti nimia sui altitudine obscuras diuinorum animorum insinuat uirtutes. *Rubrum uero igneum et actiuum* : rubeus equorum color feruidam ardentemque angelicam uim prodit, ardentem quidem caritate, actitantem uero in rerum sibi accommodatarum administratione. *Commixtorum quoque ex albo et nigro perfectiua uirtute extremorum coniuntiuum et prima secundis et secunda primis conuersibiliter ac prouide connectens* : mixtus color ex albo et nigro significat perfectam uirtutem que coniungit extremos, celestes animos scili [117*r*] cet et ultimos, et primos secundis, et secundos primis conuersibiliter, id est uicissim in se inuicem, ac prouide coniungit. Ut enim inter album et nigrum, que extremitatum omnium colorum proportionem optinent, dum sibimet opponuntur, et omnes colores qui inter ea medii sunt ex eorum mixtura et contemperantia efficiuntur : ita in diuinis animis quedam uirtutes sunt que clarissime splendent, hoc est promptissime intellectui occurrunt ; quedam quasi mentis contuitu remote, nimia sui obscuritate intellectum fugiunt ; quedam medie ueluti colorabiles, quas nec omnino persequitur animus, nec omnino non persequitur, partim quidem lucentes ei, partim latentes eum. Et sic prima secundis et secunda primis tali medietate interposita ordinatissime connectuntur, ueluti alba nigris et nigra albis, hoc est

1 corporea *scripsi :* corpora *D*.
2 cognatissime : cognatissimum *M*.

occulta apertis et aperta occultis. Quod autem quatuor colores solummodo imaginantur, albus scilicet et niger, rubeus et mixtus, potest non incongrue, ut opinor, significare quatuor prefatas ierarchias, tres sane celestes et unam humanam : ut humana quidem, quoniam ceteris apertior est, per albedinem ; prima uero celestium per nigredinem, quoniam ceterarum occultior ; tertia rubedine, quoniam ceteris celestibus lucidior est ; media per mixturam colorum, quoniam neque tota splendet inferiorum intellectibus, neque tota eos latet, ymaginetur.

38. *Set si non sermonis conspicaremur conmensurationem, et per partes dictorum animalium proprietates, et omnes corporales eorum conformationes adunassemus fortassis non incongrue celestibus uirtutibus secundum dissimiles similitudines.* Si, inquit, non prouideremus de longitudine sermonis ne modum excederet, fortassis etiam, quemadmodum de humani corporis membris fecimus, ita etiam de predictorum animalium, leonis sane, bouis, aquile, proprietatibus, membris, conformationibus fecerimus, hoc est, adunassemus eorum uirtutes naturales ymaginatim uirtutibus celestibus, quantum dissimiles similitudines fingi ab hominibus possunt. Ubi posuimus *conspicaremur*, ibi in greco [117*v*] ΚΑΤΕΣΤΟΧΑΖΟΜΕΘΑ : pro quo possumus dicere et *conspicaremur* et *argumentaremur*.

39. *Furibundum quippe in ipsarum intellectualem fortitudinem, cuius nouissimus furor est sonus; ipsam uero iterum concupiscentiam, in amorem diuinum : et summatim dicendum, simul omnes irrationabilium animalium et sensus et multiplices partes in immateriales celestium essentie intelligentias et uniformes uirtutes reducentes.* Ac si diceret : cum reduceremus, hoc est referremus[1] furorem leonis in ipsarum celestium uirtutum intellectualem fortitudinem, ut leoninus furor intellectualis fortitudinis angelice typum gestaret, cuius fortitudinis nouissimus sonus[2] est furor, hoc est, cuius nouissima ymago est furor. Sonum posuit pro ymagine : ut enim uox ymago est intellectus, uox quippe articulata eorum que intellectus concipit index est, ita furor irrationabilis sonus est et ymago fortitudinis intellectualis ; nouissima tamen ymago, quoniam aduersantur sibi furor et fortitudo. Et referentes concupiscentiam irrationabilium animalium, leo quippe predandi cupidus est, in amorem diuinum, ut concupiscentia irrationabilis ymago sit diuini amoris. Ac breuiter dicendum : omnes sensus partesque multiplices irrationabilium animalium in[3] immateriales intelligentias celestium essentiarum, inque uniformes earum uirtutes reduceremus. *Sufficiunt autem sapientibus non solum hec ipsa, set et unius significatiue ymaginis diiudicatio in proximarum simili modo declarationem.* Non solum, inquit, sufficiunt sapientibus hec ipsa que hactenus exposuimus symbola, uerum etiam unius qualiscumque sit

1 referremus scripsi : refereremus *D.*
2 sonus *conjicio : om. D.*
3 in : *omiss. superscr. 2ª.*

significatorie ymaginis interpretatio ad similem declarationem aliarum proximarum ymaginum sufficit : ut enim una ymago discutitur, ita etiam altera similis ei discutienda est eadem ratione.

40. *Inspiciendumque et hoc, fluuios dictos fuisse, et rotas, et currus connexos celestibus essentiis.* Hoc quoque, inquit, contemplandum quod theologia in fluuiorum, rotarum, curruum [118r] figuris celestes conformat essentias. *Ignea quidem enim flumina significant diuinos promotus*, hoc est diuinos ardentes lapsus in omnia influentes per angelicam administrationem ; *copiosam*[1] *ipsis et non deficientem affluentiam donantes, et uiuifica nutrientes fecunditate* : diuinorum quippe fluminum ardentes fluxus copiosam sapientie coruscantis habundantiam, que deficere nescit, celestibus essentiis donant, easque uiuifica uirtutum nutriunt fertilitate. *Currus autem coniunctiuam similitudinum societatem* : currus, inquit, significant angelicam societatem, qua sibi inuicem diuini intellectus coniunguntur, similemque diuine contemplationis participationem appetunt. *Rote autem, pennate quidem cum sint, inque ea que ante conspectum sunt inconuersibiliter et inflexibiliter euntes, per rectam et iustam uiam exitiue*[2] *operationis earum uirtutem, in eamdem sine flexu et recte sectam uiam simul omni earum intellectuali rotatu supermundane directo.* Rote, inquit, pennate in ea semper que ante conspectum sunt absque ulla conuersione seu inflexione euntes, significant uirtutem exitiue, hoc est progredientis operationis earum, celestium sane essentiarum, per rectam iustitie uiam : indesinenter quippe cursum suum sursum uersus in contemplationem ueritatis, ex qua nunquam conuertuntur, nec aliorsum flectuntur, dirigunt per rectam et iustam uiam perfectissime caritatis que eas[3] ducit. Et hec est maxima uirtus exeuntis earum operationis in infinitum, nam infinitum est quod appetunt et incomprehensibile : ideoque semper illud, principium profecto omnium, appetunt, semperque comprehendre uolunt, dum sine flexu per uiam recte sectam, hoc est ductam, omnis earum intellectualis rotatus supermundane uoluitur.

41. *Est autem et per aliam anagogen diiudicare intellectualium rotarum ymaginariam descriptionem.* Potest, inquit, et [118v] per aliam anagogen ymaginaria descriptio intelligibilium rotarum intelligi. *Uocitatum est enim eis, ut ait theologus*, Ezechiel sane[a], ΓΕΛ ΓΕΛ : *significat autem hoc iuxta ebraicam uocem reuolutiones et*[4] *reuelationes.* Ex editione Septuaginta hoc eum[5] sumpsisse arbitror ; consentit Epiphanius in libro

a Ezech., X, 13.

1 copiosam : *sic videtur corr. 2ª ex* copiosum.
2 exitiue : eximie *M.*
3 eas *scripsi* : aeas *D.*
4 et : uel *M.*
5 eum : *omiss. superscr. 2ª.*

De ebraicis nominibus (5) dicens : ΓΑΛ ΓΑΛ interpretatur ΤΡΟΧΟΣ, id est rota. Idem in eodem : ΓΑΛ ΓΑΛ ΣΥΝΑΓΟΜΕΝΟΙ, hoc est conuoluti, uel ΑΠΟΚΑΛΥΨΙΣ, hoc est reuelatio. Dionisius itaque et Epiphanius hoc nomen ebraycum similiter conuertunt, eo excepto quod Dyonisius tres sillabas easdem in ipso nomine scribit[a], duas uero Epiphanus ; et quod Dyonisius per *e*, Epiphanius per *a* : nec hoc mirum in ebraycis dictionibus et grecis, in quibus frequentissime per aliam litteram scribitur, per aliam pronuntiatur. *Ignee siquidem et deiformes rote reuolutiones quidem habent circa id ipsum optimum semper mobili motu.* Celestes, inquit, essentie semper circa Deum, qui solus est summum bonum, ineffabili contemplationis motu reuoluuntur : ideoque rotundus et eternus dicitur celestium animorum rotatus. *Reuelationes uero* deiformes rote sunt *secretorum manifestatione*[1], hoc est, dum secreta diuini consilii reuelant mysteria ; *et circumsubiectorum reductione*, dum circa se subiectos animos ad eadem secreta reducunt ; *et altarum illuminationum in ea que subiecta sunt deductiua perfectione*, id est dum altas diuinas illuminationes in eos animos, qui exteriores sunt, perfecte deducunt, deorsum plane deducunt.

42. Beatus autem Ieronymus hoc ebreum nomen quod est ΓΕΛ ΓΕΛ ΓΕΛ uolens per se ponere, pre nimia sui obscuritate, nostreque infirmitati consulens, unam ipsius interpretationem posuit uolubiles, siluit alteram reuelationes. Ita enim transtulit : « Et uidi : et ecce quatuor rote iuxta Cherubim ; rota una iuxta Cherubim unum, et rota alia iuxta Cherubim unum ; species autem [119*r*] erat rotarum quasi uisio lapidis crysoliti ; et aspectus earum similitudo una quatuor, quasi sit rota in medio rote. Cumque ambularent in quatuor partes gradiebantur, non reuertebantur ambulantes ; set ad locum ad quem ire declinabat[2] que prima erat, sequebantur et cetere, nec conuertebantur. Et omne corpus earum, et colla, et manus, et penne, et circuli[3], plena erant oculis in circuitu quatuor rotarum. Et rotas istas uocauit uolubiles, audiente me »[b]. Ecce quod Dyonisius posuit ebraice ΓΕΛ ΓΕΛ ΓΕΛ, Ieronimus latine uolubiles interpretatus est ; quod etiam Dyonisius similiter protulit in eodem sensu, ΑΝΑΚΥΛΙΣΜΟΥΣ, hoc est reuolubiles uel reuolutiones, dicens.

43. *Reliquus nobis in explanationem de gaudio celestium dispositionum sermo. Etenim acceptrices omnino non sunt eius quod secundum nos est passibilis delectationis. Congaudere autem Deo dicuntur perditorum inuentione iuxta deiformem epulationem.* Duas parabolas euuangelicas de gaudio

a PG 3, 337 D 7 habet Γελγέλ ; sed Scotus legebat ΓΕΛ ΓΕΛ ΓΕΛ in *Paris Nat. grec 437*, fol. 40 *v*. b *Vulg. hieron.*, Ezech., X, 9-13.

---

1 manifestatione *scripsi cum M:* manifestationem (?) *1*[a]*; superscr.* s *2*[a].
2 ire declinabat *conjicio:* ibant declinabant *D.*
3 circuli *conjicio:* arculi *D.*

angelorum a Domino introductas commemorat : una quidem pastoris nonaginta nouem oues in montibus relinquentis, unamque errantem querentis, inuenientis, inque humeris suis ad gregem quem deseruerat reportantis ; de unius inuentione reductioneque magnum in celo gaudium factum. Alteram de prodigo filio ad patrem suum redeunte, a quo piissime receptus est, et in cuius reditu epula magna, magnaque uicinorum leticia facta. *Et in prouidentia et salute in Deum redeuntium*, subaudi congaudere Deo dicuntur, *deiformitate, et copiosissima leticia, et illa benefacientia*[1] *ineffabili* (6), *in cuius participatione sepe facti sunt et uiri sancti per deificos diuinarum illuminationum superaduentus*. Legimus quippe sanctissimos uiros adhuc in carne degentes in gaudia [119*v*] angelorum raptos fuisse. Ubi posuimus *constantia, in greco est* ΕΥΠΑΘΕΙΑΝ, quod Cicero constantiam interpretatur ; ipsi autem Greci ΕΥΠΑΘΕΙΑΝ ΕΥΤΡΟΦΙΑΝ[2] dicunt, hoc est delicias ; ideoque possumus, pro eo quod diximus secundum Tullium *et illa constantia ineffabili*, et illis deliciis ineffabilibus ponere.

44. *Tanta a me et de sanctis reformationibus dicta sunt : diligenti quidem earum manifestatione deficimus. Hec autem consummata, ut estimo, ad non humiliter nos remanere in figuratiuis phantasiis*. Tanta, inquit, dixi de sanctis diuine Scripture conformationibus, quamuis subtili earum interpretatione deficiamus : humana quippe theoria in diuinarum speculationibus deficit, prius quam perueniat ad intimum earum contuitum et intellectum. Perfecta tamen sunt hec, et sufficientia ad segregandos nostros intellectus a diuinorum animorum figuratis fantasiis, ne in eis remaneamus, putantes eas diuinos animos esse et nichil altius significare, falsa pro ueris affirmantes, quod proprium est erroris : errat quippe, qui ymagines uerorum intellectuum ipsos intellectus esse, et non aliud, arbitratur. *Si autem et hoc dixeris, quomodo non omnium deinde angelicarum in Eloquiis uirtutum, aut operationum, aut ymaginum fecimus memoriam*, hoc est, cur non omnes angelicas ymagines consequenter reserauimus, *respondemus uerum* : uerum pro uere posuit ; *quia quarum quidem supermundanam scientiam ignorauimus, in ipsis nos alterius luciduci docentis egemus*. Respondemus, inquit, uere : propterea non omnes ymagines exposuimus, quia egemus alterius luciduci, hoc est in lucem ueritatis ducentis, et docentis nos in ipsis ymaginibus quarum supermundanam scientiam ignorauimus. Ac si diceret : in interpretationibus ymaginum, quarum scientiam super [120*r*] mundanam ignorauimus, alterius magistri, qui de talibus nos docere possit, indigemus. Hoc autem dixit, ut opinor, per tapinosin[3] : quis enim Pauli apostoli discipulo acutior preter ipsum Paulum, eique equalis in doctrinis sapientie ? *Quedam autem tanquam*

1 benefacientia : *sic D; constantia M, cui favet Comm.*
2 ΕΥΠΑΘΕΙΑΝ ΕΥΤΡΟΦΙΑΝ *scripsi :* ΕΥΠΑΘΑΙΑΝ ΕΥΤΡΟΦΙΑΜ *D.*
3 per tapinosin *conjicio :* perita pinosin *D.*

dictis eque potentia pretermisimus, commensurationi sermonis prouidentes, et super nos secretum silentio honorificantes. Quedam, inquit, id est quasdam ymagines, ueluti predictis equales interpretationis[1] possibilitate, pretermisimus, ne prolixitas[2] sermonis modum excederet ; et honorificantes silentio diuina mysteria, que supra nos sunt : ea siquidem honorat, qui credit uera esse, quamuis non intelligat quid sint.

APPENDICE

Note (1)

[Chap. III, n. 3] Denys a écrit : οὐδὲ οὐσία (PG 3, 1048 A 4). Hilduin et Scot ont dû lire οὐδὲ θυσία, car ils transcrivent, l'un : *neque sacrificium* (G. Théry, *Études dionysiennes II: Hilduin traducteur de Denys. Édition de sa traduction.* Paris, 1937 ; p. 301, l. 4-5) ; et l'autre *neque hostia* (PL 122, 1176 B 5).

Note (2)

[Chap. IV, n. 7] La vraie leçon est celle de Cordier (PG 3, 177 D) : ἄζωα, leçon attestée par la majorité des manuscrits consultés par le R. P. Théry, *Recherches pour une édition grecque historique du Pseudo-Denys*, dans *The New Scholasticism* III (1929), p. 396. Denys présente ainsi la progression régulière ἄζωα-ζῶντα-λογικὰ-καὶ νοερά. Le manuscrit de Scot, *Paris Nat. grec 437 (fol.* 12 *v)*, qui donne ζωά pour le premier terme, désorganise cette progression et rend inintelligible la pensée de Denys. Scot y a remédié dans sa version en supposant la leçon ὄντα ou *existentia:* leçon empruntée au contexte de Denys, lequel dit en effet un peu plus loin ὄντα, et non plus ἄζωα (PG 3, 180 A 2), comme le remarque Scot au passage (chap. IV, n. 9). Le scrupule du commentateur essayant ici d'expliquer quand même la leçon difficile, trahit assez bien son complexe d'infériorité en face de ses maîtres grecs.

Note (3)

[Chap. IV, n. 15] Le mot *occultum* ne paraît pas dans les textes de la Bible auxquels il est fait allusion : *Ex.*, XXXIII, 20 ; Joh., I, 18 ; I Tim., VI, 16. Scot continuera pourtant de l'attribuer aux Écritures (chapitre VI, n. 2), sur la foi de ce passage de Denys où il croit lire une citation expresse. En fait, le texte de Denys est plus prudent : il allègue les Écritures en général sans rien citer.

Note (4)

[Chap. XV, n. 33] Scot n'a pas traduit l'incise : ἢ ὡς ἐρυθρὰς τὸ πυρῶδες (PG 3, 336 C 4), qui est en effet absente du manuscrit *Paris Nat. grec 437 (fol.* 38 *v)*. Cf. G. Théry, dans *The New Scholasticism* III (1929), p. 408.

1 interpretationis *conjicio:* interpretationes *D.*
2 prolixitas : *corr.* 2ª *ex* prolixtas.

Note (5)

[Chap. XV, n. 41] Scot avait déjà cité ce *De hebraicis nominibus* sous le nom d'Épiphane au *De divisione naturæ*, l. V, n. 2 (PL 122, 863 C). On ne peut confondre cet ouvrage avec celui de saint Jérôme (PL 23, 773 sq.), qui ne donne pas les équivalents grecs, mais latins. S'agit-il de la dernière partie du Περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν de saint Épiphane, qui devait traiter des noms de lieu ? Le texte grec en est perdu, et la version syriaque éditée par Paul de Lagarde dans ses *Symmitka* II (Göttingen, 1880 ; pp. 149-216), ne donne rien pour notre mot. Dans le lexique origénien édité par Martianay et reproduit dans Migne (PL 23, 1203 sq.), τροχὸς correspond à Γελγὲλ (*l. c.*, 1215), συναγόμενοι à Γάλγαλα *(ibid.)* et αποκάλυψις à Γαλιλαία (*l. c.*, 1217).

Note (6)

[Chap. XV, n. 43]. — On peut soupçonner ici l'intervention d'un correcteur. Il y a en effet contradiction entre la leçon *illa benefacientia ineffabili* (= τὴν εὐπάθειαν ἐκείνην τὴν ἄῤῥητον, PG 3, 340 A 14) et le commentaire qui suit, où par deux fois Scot affirme avoir traduit : *illa constantia ineffabili.* Cette dernière leçon est celle que donne Floss dans la *Versio Dionysii* (PL 122, 1079 B 2) ; et nous la croyons authentique, car c'est aussi la leçon du chapitre VIII (*ibid.*, 1055 A 9) et du § 5 de notre chapitre XV (*ibid.*, 1067 D 2 ; ici même, n. 27. p. 45). Il est vrai qu'en ces trois endroits les manuscrits de *Compellit me*, et l'édition de Cologne 1556 deux fois sur trois, reproduisent la leçon *beneficientia*, qui est celle de Hugues de Saint-Victor ou des manuscrits anastasiens comme *Paris BN Lat. 1618.* Cette traduction peut s'autoriser de Scot, qui l'a signalée dans son *expositio* du chapitre VIII : « Graeci εὐπάθειαν dicunt εὐεργεσίαν, id est benefacientiam... » (PL 122, 201 A) ; il l'a même probablement employée dans la *Hiérarchie Ecclésiastique*, chap. IV (*ibid.*, 1092 A 6). Mais elle a pu aussi être empruntée à la glose de Maxime sur ce mot εὐπάθειαν (PG 4, 113 B), glose traduite ainsi par Anastase : « *Benefacientiam* ex nostris assumens ait » (*Paris BN Lat. 1618*, fol. 22 *r*).

Ce qui est certain, c'est qu'aux trois endroits de la *Hiérarchie céleste* où paraît le mot εὐπάθεια, l'*Expositio* atteste la traduction *constantia:* « Ubi diximus *constantiam...* » (PL 122, 201 A 3) ; « aut prioris *constantie* resumptionem : in greco est εὐπαθείας... » (*ibid.*, 266 B 3) ; « ubi posuimus *constantia* » (ici même, chap. XV, n. 43). On peut donc retenir la leçon de Migne pour la *Versio Dionysii*, selon la remarque du R. P. Théry dans *Scot Érigène traducteur de Denys*, p. 80.

Nous avons pourtant laissé *benefacientia* dans notre édition de l'*Expositio*, par fidélité au manuscrit témoin unique de ce passage ; et aussi pour réserver la solution d'un problème plus général : celui des rapports à définir entre les trois rédactions de Scot, que sont : 1° la *Versio Dionysii* en son état primitif ; 2° la transcription qui en est donnée par fragments à la base de l'*Expositio* ; 3° le commentaire qui en est fait dans cette *Expositio*. Il reste à établir que 1° et 2° coïncidaient purement et simplement. On semble l'avoir admis généralement. Car il est certain que les trois textes transmis par les manuscrits ont réagi l'un sur l'autre, comme le montre l'essai de *Compellit me:* et celui-ci évidemment ne pense pas à distinguer 1° et 2°. Mais Érigène était-il si pleinement satisfait de son travail ? Il propose des corrections, il abandonne des mot-à-mot rudimentaires : *non ergo*, qui traduit οὐκοῦν dans la *Versio*, devient régulièrement *nonne ergo* dans le commentaire (chap. III, n. 6 et 14 ; chap. VI, n. 4). Il sera donc prudent, avant de reconstruire 1° — ou même 2° — à partir de 3°, de serrer de plus près leurs rapports originels : pour cela, il ne sera pas trop de toutes les variantes.

EL « FONTES QUAESTIONUM » ('UYŪN AL-MASĀ'IL) DE ABŪ NAṢR AL-FĀRĀBĪ

I. La identificacion del « flos alpharabii »

Este pequeño trabajo tiene ya, sin embargo, una larga historia. En el ms. 242 (c. 4-10) de la Biblioteca Angelica de Roma, aparece en el fol. 33*r*, un fragmento filosofico titulado *Flos alfarabii secundum sententiam aristotelis*. En el manuscrito latino Vaticano 2186 se encuentra también, entre otros escritos, un fragmento titulado *Anonymi de formatione scienciarum*, que aparece en los fols. 46*r* y 46*v*. Este trozo, mucho más extenso que el anterior, comprende también el fragmento titulado *Flos alfarabii* en el ms. 242 de la Biblioteca Angelica. El fragmento en cuestión ha sido editado por Mme Jeanne Bignami-Odier en los *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*[1]. Desgraciadamente la edición de Mme J. Bignami-Odier es un poco defectuosa ; aparte de alguna deficiente lectura, su edición ha sido hecha a base del ms. latino Vaticano 2186, introduciendo — sin advertirlo previamente — lecturas del ms. 242 (c. 4-10) de la Biblioteca Angelica. La primera identificación la realicé sobre la citada edición de Mme J. Bignami-Odier ; después, el eminente investigador de al-Fārābī, P. Salman, O. P. de Le Saulchoir (Francia), tuvo la gentileza de facilitarme una confrontatión de ambos manuscritos. Posteriormente, gracias a la amabilidad de sus respectivos directores, pude conseguir las fotocopias directas de los manuscritos, sobre las que he realizado mi edición.

El fragmento contenido en ambos manuscritos es una traducción literal de los cinco primeros párrafos, y parte del sexto, de los *'Uyūn al-Masā'il* de al-Fārābī. Asi lo habia indicado mi buen amigo y distinguido colega

(1) Jeanne Bignami-Odier, *Le manuscrit Vatican Latin 2186.* Pub. en los *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age;* tomo XI, pp. 133-166. El fragmento citado aparece en las pp. 154-155. En la introducción se estudian las características de dicho manuscrito.

el P. Manuel Alonso, S. J.[1]. Casi al mismo tiempo, nuestro distinguido compañero Fray P. J. de Menasce, O. P., Profesor entonces en la Universidad de Friburgo (Suiza) y actualmente en Le Saulchoir (Francia), tuvo la amabilidad de comunicarme que el fragmento del *Flos alfarabii*[2] se correspondia con los inicios del *Taŷrīd Risālat al-Da ʻāwā-l-Qalbiyya*[3]. Al hacer este trabajo por vez primera carecia de la edt. del *Taŷrīd*, pero gracias a la amabilidad de Fray P. J. de Menasce, O. P. que me facilitó un microfilm de su ejemplar, pude realizar mi labor.

Mi trabajo ha consistido en establecer los textos latino y árabe en sus formas más correctas. Para ello he establecido primero el texto árabe, siguiendo — en general — la edición de El Cairo de los *ʻUyūn al Masā'il*[4], bastante correcta pese a sus deficiencias, y teniendo a la vista la edición de Dieterici[5] y el texto del *Taŷrīd*. Este ultimo es curiosisimo, pues — entre otras cosas — expone la doctrina de la emanación del ser en un sentido totalmente panteista, con una tajancia muy distante, tanto del texto de los *ʻUyūn* y otros paralelos del *Fuṣūṣ*, como de la versión latina medieval. Esto me ha decidido a seguir — salvo dos o tres casos — las lecturas de los *ʻUyūn*, y a colocar todas las variantes del *Taŷrīd* en las notas. El *Taŷrīd* es una versión muy posterior, en general, a los *ʻUyūn* ; está hecha copiando trozos enteros de éste y presenta lagunas considerables ; por ejemplo, omite en absoluto el segundo párrafo de los *ʻUyūn* y casi en absoluto — salvo tres o cuatro lineas — el primero. En otro lugar, al hablar de los atributos del Ser Necesario, dice que es el *Bien Puro* y a continuación que *aquellas tres cosas son en El una sola idea* ; lo que permite entrever la pérdida del trozo — conservado en los *ʻUyūn* y en la versión latina — en que decia a continacion, que Dios era, *Inteligencia*, *Inteligente e Inteligible puros*, que era a lo que se referia el *tres cosas* posterior.

El texto árabe que damos, mejorado con algunas lecturas y un par de frases mejor conservadas en el *Taŷrīd*, puede considerarse como bastante aproximado a su original. Por lo menos, se corresponde casi literalmente con los manuscritos andaluces de los siglos XII y XIII sobre los que está hecha la versión latina. Sólo dos frases hay en el texto latino sin correspondiente en el texto arabe, y ninguna modifica el sentido general. Los textos paralelos del *Fuṣūṣ* — que seguimos considerando como obra de al-Fārābī, — confirman nuestras lecturas ; claro está, que si el *Fuṣūṣ*

(1) Manuel Alonso, S. J. *Traducciones del Arcediano Domingo Gundisalvo*. Pub. en *Al-Andalus*, vol. XII (1947), p. 319.

(2) El orígen del titulo *Flos* puede fácilmente conjeturarse. La obra debió titularse primero *Fons al farabii*, pero por analogía con los infinitos *flos* medievales acabó por escribirse este segundo nombre.

(3) *Taŷrīd Risālat al-Daʻāwā-l-Qalbiyya*, Haydarābād, 1349/1936, pp. 2-4.

(4) *Kitāb ʻUyūn al-Masā'il;* edit. en el vol. *Kitāb al-Maŷmūʻ*, El Cairo, 1325/1907, pp. 65-67.

(5) Dieterici, *Alfārābīs philosophische Abhandlungen*, Leiden, 1892, pp. 56-58.

no fuera de al-Fārābī — como ha sostenido recientemente M. Georr, — habria que rechazar también la autenticitad de los *'Uyūn*. Pero temo que en este caso nos ibamos a quedar sin al-Fārābī y, de rechazo, sin una parte de Avicena.

En cuanto al texto latino, lo he establecido siguiendo las lecturas — casi siempre — del ms. Vaticano 2186, mucho más completo, limpio y correcto que el ms. 242 de la Angelica. Para decidirme entre dos lecturas, me he guiado por la que fuera más cercana al texto árabe ; y por la más correcta, al tratarse de variantes ortográficas o sintácticas. Finalmente, agrego un vocabulario árabe-latino, ordenado con arreglo a las raices árabes. Dada su brevedad era así preferible para más sencillez en el manejo del texto árabe ; los vocablos latinos, siendo pocos y más fácilmente visibles, no precisaban de una tan rigurosa ordenacion. Su simple lectura es suficiente para comprobar que el traductor de esta obra al latin es Domingo Gundisalvo, como habia señalado el P. Manuel Alonso S. J.[1].

Con esto creo haber realizado una modesta edición que reune todos los requisitos que pedian para estos trabajos Don Miguel Asin Palacios y M. Louis Massignon, desde el lado arabista ; y M. Etienne Gilson, desde el medievalismo latino[2].

MIGUEL CRUZ HERNANDEZ.

(1) Cfr. Manuel ALONSO, *op cit.*

(2) Los signos utilizados en esta edicion son : [ ] indica que no apareciendo en el texto debe sobreentenderse, y < > que aparece en los mss. latinos pero falta en los textos árabes y viceversa. Los demás son evidentes por sí mismos.

Texto árabe del « Fontes Quaestionum » de al-Fārābī. = *'Uyūn al-Masā'il*, edt. en el *Kitāb al-Maymū'*, El Cairo, 1325/1907, p. 65; *Tayrīd al-Da'āwā-l-Qalbiyya*, Ḥaydarābād, 1349/1930, p. 2.

عيون المسائل[1] المنسوبة إلى أرسطو، مجرّدة.
عن الحجج[2]، لأبي نصر الفارابيّ .

* * *

العِلْم ينقسم الى تصوّر مطلق، كما يتصوّر الشمس والقمر والعقل والنفس، والى تصوّر مع تصديق، كما يتحقّق كون السموات كالأكر بعضها في بعض، ويُعْلَم أنّ العالَم محدث. فمن التصوّر ما لا يتمّ إلا بتصوّر يتقدّمه، كما لا يمكن تصوّر الجسم ما لا يتصوّر الطول والعرض والعمق. وليس إذا احتاج تصوّر الى تصوّر يتقدّمه يلزم ذلك في كلّ تصوّر، بل لا بدّ من الانتهاء الى تصوّر يقف ولا يتّصل بتصوّر يتقدّمه[3]، كالوجوب[4] والوجود والإمكان، فإنّ هذه لا حاجة بها الى تصوّر شيء[5] قبلها يكون مشتملاً بتصوّرها[6]، بل هذه[7] معانٍ ظاهرة

صحيحة مركوزة (٤) في الذهن، ومتى رام أحدٌ إظهار هذه المعاني بالكلام عليه فإنّما ذلك تنبيه للذهن، لا أنّه يروم إظهارها بأشياء هي أشهر منه (٥).

ومن التصديق ما لا يمكن إدراكه ما لم يُدْرَكْ قبله أشياء أخر، كما أنّا نريد أن نعلم أن العالَم محدث، فيحتاج أوّلاً أن يحصل لنا التصديق بأنّ العالَم مؤلَّف، وكلّ مؤلَّف محدث، ثمّ نعلم أنّ العالَم محدث؛ ولا محالة ينتهي هذا التصديق الى تصديق لا يتقدّمه تصديق يقع به التصديق؛ وهذه أحكام أوّليّة ظاهرة في العقل، كما أنّ طرفين نقيض أبداً يكون أحدهما صدقاً والآخر كذباً، وأن الكلّ أعظم من جزئه.

والعِلْم الذي نعلم به هذه الطرق، ونتوصّلنا تلك الطرق الى تصوّر الأشياء والى (U. r. 66) التصديق، هو علم المنطق. وغرضها هو معرفة هذين الطريقين الذين ذكرناهما حتى نفرّق بين التصوّر التامّ و الناقص منه، والتصديق اليقينيّ والقريب من اليقينيّ، وغالب الظنّ والشكّ؛ فيخلص لنا من هذه الأقسام التصوّر التامّ والتصديق اليقينيّ

الذي لا سبيل للشك إليه[10].

فنقول[11] أن الموجودات[12] على ضربين[13]: أحدهما[14] -إذا اعتبر ذاته- لم يجب وجوده، ويسمى ممكن الوجود؛ والثاني[15] -إذا اعتبر ذاته[16]- وجب وجوده[17]، ويسمى واجب الوجود. وإن كان[18] ممكن الوجود -إذا فرضناه[19]- غير موجود لم يلزم منه محال، فلا غنى بوجوده عن علة، وإذا وجد[19 bis] صار واجب الوجود بغيره؛ فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل[20] ممكن الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره، وهذا الإمكان، إما[21] أن يكون شيئاً فيما لم يزل، وإما أن يكون في[22] وقت[23] دون وقت. والأشياء[24] الممكنة[25] لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلول، ولا كونها على سبيل الدور[26]، بل لا بد من انتهائها[27] إلى شيء[28] واجب[29]، (Q. p.3) هو الموجود الأول.

فالوجب[30] الوجود بذاته[31] متى فرض غير موجود لزم منه محال[32]؛ ولا علة لوجوده، ولا يجوز كون وجوده بغيره[33]، وإنه[34] هو السبب الأول لوجود الأشياء[35]؛ ويلزم أن[36] يكون وجوده أقدم[37] وجود، وإن ينزه

عن [38] جميع انحاء النقص، فوجوده إذاً تام؛ ويلزم ان يكون [39] وجوده أتم الوجود [40]، ومنزهاً عن العلل، مثل المادة والصورة والفعل والغاية [41]، وأنه لا ماهية له غير أنه واجب الوجود، وهي أنيته [42] (ll. p. 67)؛ ويلزم من هذا أن [43] لا جنس له، ولا فصل له، ولا حد له [44]، ولا برهان عليه، بل هو برهان على جميع الأشياء؛ ووجوده [45] بذاته أبدي أزلي [46]، لا يمازجه العدم [47]، وليس وجوده [48] بقوة؛ ويلزم من هذا أن [49] لا يمكن أن لا يكون ولا حاجة به [50] الى شيء يمد بقاءه، ولا يتغير من حال الى حال [51]؛ وهو [52] واحد بمعنى أن الحقيقة التي له ليست لشيء غيره [53]؛ وإنه [54] واحد بمعنى أنه لا يقبل التجزئ كما تكون الأشياء التي لها عظم وكمية [55]، وإذاً ليس يقال عليه [56] كمية [57]، ولا متى، ولا أين [58]، وليس بجسم؛ وهو [59] واحد بمعنى أن ذاته ليست من أشياء غيره كان منها وجوده [60]، ولا حصل ذاته من معان مثل الصورة والمادة والجنس والفصل؛ و [61] لا ضد له؛ وهو [62] خير محض، وعقل محض،

ومعقول محض، وعاقل محض[63]، وهذه الأشياء[64]
الثلاثة كلّها[65] فيه[66] واحد؛ وإنّه[67] حكيم
وحيّ وعالم[68] وقادر ومريد[69]، وله غاية
الجمال[70] والكمال والبهاء، وله أعظم السرور[71]
بذاته، وهو[72] العاشق الأوّل والمعشوق
الأوّل؛ ووجود جميع الأشياء منه[73] على الوجه
الذي يوصل أثر[74] وجوده الى الأشياء فتصير
موجودة[75]، والموجودات كلّها[76] على الترتيب[77]
فائض[78] من أثر[79] وجوده[80]، ولكلّ موجود من
وجوده[81] قسم ومرتبة مفردة[82]، ووجود الأشياء
عنه، لا عن جهة[83] (Q.p.6) قصد منه يشبه[84]
قصدنا، ولا يكون له قصد الأشياء، ولا صدر
الأشياء عنه[85] على سبيل الطبع من دون أن
يكون له[86] المعرفة والإرادة[87] بصدورها و
حصولها[88]، وإنّما ظهر الأشياء عنه لكونه
عالمًا بذاته وبأنّه[89] المبدأ لنظام الخير في
الوجود على ما[90] ينبغي[91] أن يكون
عليه *

— * —

(1) *Tayrīd* (lo designamos por Q). الدعاوى القلبيّة

(2) *'Uyūn* (lo designamos por U), omite.

(3) Q omite, العلم ينقسم..... بتصوّر يتقدّمه

(4) Q, (قال) أنّ الوجود

(5) Q, من المعانى التى تتصوّر لا بتوسط تصوّر آخر

(6) Q omite, يكون مشتملا بتصوّرها

(7) Q, هي

(8) Q solo dice, واضحة

(9) Q resume, وان عرفت بقول فانها يكون على سبيل التنبيه عليها لا على سبيل انها تعرف بمعان أظهر منها

(10) Q omite todo este extenso parrafo.

(11) Q omite,

(12) Q, الامور الداخلة في الوجود

(13) Q, تنقسم قسمين

(14) Q, منهما

(15) Q omite, إذا اعتبر..... ممكن الوجود والثانيّ

(16) Q, بذاته

(17) Q agrega, هو الذى

(18) Q omite, كان

(19) Q, متى فرض

(19 *bis*) U dice وجب , pero, el contexto y el texto latino postulan mejor وجد

(20) Q dice solamente, محال، وانه لا بدّ منه ان تكون له علّة، وان

(21) Q dice, بغيره، وانه يلزمه ان يكون ذاتيا باعتبار ذاته ممكن الوجود؛ فيعرض له ان يكون وجوده بغيره، فاما

(22) Q dice, يكون ذلك عارضا له ذاتيا، واما ليس ذاتيا، بل

(23) Q, وقتا

(24) Q, وان الأمور

(25) Q agrega, الوجود

(26) Q dice, لا يجوز بان تترقّى في العلّيّة والمعلوليّة الى ما لا نهاية له، ولا ان يكون دور *

(27) Q resume, بل ينتهي

(28) Q, الى آمر

(29) Q agrega, الوجود بذاته

(30) Q, وان الوجب

(31) U omite, بذاته.

(32) Q, المحال

(33) Q omite, ولا علّة .... بغيره

(34) U, رسو

(35) Q, سائر الموجودات

(36) Q omite y empieza por ى

(37) U, أوّل

(38) Q, الوجود، وانه بريء من

(39) Q omite, موجود ...... يكون

(40) Q, أكمل

(41) Q, وانه لا علة فاعلية، ولا غائية، ولا صورية، ولا مادية؛ وان وجوده ليس لاحقا لماهية غير الوجود

(42) U, ولا ماهية له مثل الجسم؛ اذا قلت انه موجود فحد الموجود

(43) Q, شيء وحد الجسم شيء سوى انه واجب الوجود فيكون

(44) U, ولا حد

(45) Q, وانه دائم الوجود

(46) Q omite, أبدي أزلي

(47) Q, لا يشوبه عدم

(48) Q, ولا ان يكون

(49) Q omite, ويلزم من هذا y dice فانه

(50) Q dice, لا يوجد، وانه لا يحتاج

(51) Q dice, آخر يمد بقاءه y omite el resto.

(52) Q intercala aqui : وانه واحد بمعنى انه لا يمكن ان يكون لشيء آخر وجود مثل وجوده، فيكونان واجبي الوجود؛ وانه واحد بمعنى انه لا يجوز ان يجتمع وجوده عن كثرة؛ وانه واحد بمعنى ان الحقيقة التي له يجوز ان يجتمع وجوده عن كثرة؛ وانه.

(53) Q, له لا يجوز ان يكون مشتركا فيها، بل

(54) U, وهو

(55) Q, غير منقسم انقسام الاعظام وسائر الكميات

(56) Q, فيلزم ان يكون لا

(57) U, كم

(58) Q, له، وان يكون لا اين له، ولا متى؛ وانه

(59) Q, وانه

(60) Q, ان وجوده الذي هو في ذاته وجود ليس هو غير وجوده الذي به يختلز من الموجودات الاخر

(61) Q, omite.

(62) Q, وانه......وانه

(63) Q, y خير محض y omite el resto.

(64) Q omite, الأشياء

(65) Q, solamente, الثلثة

(66) Q agrega, بمعنى

(67) U, واحد، وهو

(68) Q omite, وعالم

(69) Q omite.

(70) Q, وانه ملى غاية y omite el resto.

(71) Q, وانه اجل مبتهج

(72) Q, وانه

(73) Q, وانه منه توجد سائر الموجودات

(74) Q, جهة فيض

(75) Q, بوجودها

(76) Q, وعلى ان وجودها

(77) Q omite.

(78) U, حصل

(79) Q omite من أثر y dice solamente عن

(80) Q, وانه يترتب منه الموجودات

(81) Q, الفائضة عنه مراتبها، ويحصل عنه لكلّ موجود

(82) Q, قسطه الذي هو

(83) Q, ومرتبته منه، وان يكون الكلّ منه لا يجوز يكون على سبيل.

(84) Q, شبيه

(85) Q, بقصدنا، فيكون قاصد الاجل شيء غيره، وان كونه عنه لا يجوز ان يكون.

(86) Q, الطبع الحاليّ من

(87) U, ورضا

(88) Q omite.

(89) Q, وان كونه منه على سبيل انه يعقل ذاته هي

(90) Q escribe الذي en lugar de على ما

(91) U يجب.

Texto latino medieval del « Fontes Quaestionum » de al-Fārābī

(Roma, Biblioteca Vaticana, ms. latino 2186, fº 46 *ra* ; idem, Biblioteca Angelica, ms. latino 242 (c. 4-10), fº 33 *ra*).

Incipit flos alfarabii secundum sententiam aristotelis[1]. Scientia dividitur in formationem[2] absolutam, sicut formatur[3] sol et luna et intelligentia et anima, et in formationem[4] cum credulitate, sicut verificatur quod celi sunt sp[h]ere in se ad inuicem mote, et scitur quod mundus est factus, et formatio quidem que non completur nisi per formationem ipsam precedentem[5], sicut non est possibile formare corpus dum non formatur[6] longitudo et latitudo et profunditas, et non quando indiget formatio formatione precedente, sequitur illum in omni formatione, immo necessarium[7] est peruenire ad formationem que stet[8] et non continuetur cum formatione precedente ipsam, sicut necessitas et inuentio et possibilitas. Iste enim non indigent formatione rei ante se que sit conformationi[9] earum, immo[10] sunt intentiones, certe, manifeste, fixe in anima. Et quando conatur[11] aliquis manifestare has intentiones per sermonem de eis, non est illud nisi excitatio menti, non quia conetur declarare eas, per res que sint manifestiores eis. Credulitatis autem quedam est cuius comprehensio non est possibilis dum non comprehenduntur ante eam res alie. Sicut si nos uolumus scire quod mundus est factus, est necesse in primis ut perueniat ad nos credulitas quod mundus est compositus. Sed omne compositus factum est[12], deinde scimus quod mundus est factus. Et procul dubio peruenit hec credulitas ad credulitatem quam non precedit credulitas per quam cadat credulitas. Et ista[13] quidem iuditia[14] prima manifesta sunt in[15] intelligentia, sicut quod duarum extremitatum contradictiones[16], una

(1) V, Anonymi de Formatione Scienciarum.
(2) V, informationem.
(3) V, formantur.
(4) V, informationem.
(5) A, procedetem.
(6) V, formantur.
(7) A, *agrega* non.
(8) A, stat.
(9) V, causa formationi.
(10) A, imo.
(11) A, conconatur.
(12) V, est factum.
(13) A, ita.
(14) A, intelligentia.
(15) A, *omite* in.
(16) V, contrationes. A, contradictionis.

semper est uera et altera falsa, et quod[1] totum est maius sua parte. Et scientia quidem qua sciuntur uie iste, et perducit nos ad formationem rerum, et perducit nos a credulitatem rerum, est[2] scientia dialectice, et eius intentio est cognitio harum duarum uiarum quas diximus, ita ut separet inter formationem completam et diminutam, et credulitatem certam[3] et propinquam certe et dominantem oppinioni[4] et ambiguam. Et absoluit[5] nobis ex istis diuisionibus formationem completam et credulitatem certam, ad quam ambiguitati non est uia[6].

Dico ergo quod ea quae sunt facta, sunt[7] secundum duos modos. Unus eorum est quando consideratur essentia[8] eius, non est necessarium esse eius, et nominatur possibile esse. Et secundum quando consideratur essentia eius, est[9] necessarium esse (V. fº 46 *rb*) eius, et nominatur necesse esse. Ex eo[10] ergo quod est possibile esse, quando ponimus ipsum secundum essentiam[11] non esse, non sequitur inconueniens neque excusatio[12] esse eius a causa, et quando inuenitur fit necesse esse per aliud. Sequitur ergo ex hoc quod ipsum est met, quod non tollitur possibile esse per essentiam suam, necesse esse per aliud[13]. Et hoc possibile aut[14] est aliquid in eo quod aufertur, aut est mora sine (A. fº 33 *rb*) hora[15], et res quidem possibiles non licet ut sint infinite in esse suo, causa causatum, neque licet ut earum generatio sit secundum semitam reuolutionis, immo necesse est facere eas peruenire ad rem necesse esse primum, et necesse esse, quando ponitur non esse, sequitur ex eo inconueniens, neque esse eius est causa, neque ut sit esse eius per aliud, et est causa prima esse rerum. Et sequitur ut sit esse eius sempiternum esse, et ex[16] causatum a causis, sicut forma et materia, et[17] efficiente et fine. Neque est ei essentia[18], nisi quia ipsum est necesse esse, et est eius esse. Et sequitur ex hoc, ne sit ei genus, neque differentia, neque deffinitio, neque demonstratio < super ipsum ex causa >, immo[19]

(1) A, *omite* quod.
(2) A, *omite* est.
(3) A, creatum.
(4) A, opinioni.
(5) V, absolū (?).
(6) V, *seguido*.
(7) A, *omite* sunt.
(8) A, essentia est eius.
(9) A, *omite* est.
(10) A. *omite* eo.
(11) A, essenciam.
(12) A, excausato :
(13) A, *omite* Sequitur ergo... necesse esse per aliud.
(14) A, autem.
(1) V, ora.
(16) A. est.
(17) A, *omite* et.
(18) V, essencia.
(19) A, imo.

est demonstratio <et causa> omnibus rebus. Et esse eius[1] est sempiternum per essentiam suam immortale[2], cui non comiscetur comistio, neque esse per potentiam. Et sequitur ex hoc quod non est possibile ut non[3] sit, neque indiget aliquo extendente[4] durabilitatem suam, neque alteratur ex dispositione ad dispositionem. Et est unum per intentionem, quod ueritas que est ei non est alicui alii[5], et unum per intentionem, quod ipsum non recipit diuisionem, sicut sunt res quibus est magnitudo et quantitas. Ergo non dicitur de eo quantitas, neque quando, neque ubi, neque est corpus. Et est[6] unum per intentionem quod essentia eius non est ex rebus aliis[7] ex quibus sit eius esse, neque prouenit eius esse[8] ex intentionibus, sicut forma et materia et genere et differentia, neque est ei contrarium. Es est bonitas pura, et intelligentia pura, et intellectum purum et [9] intelligens [purum], et iste res tres omnes sunt[10] unum. Et ipse est sapiens, et uiuus, et sciens, et potens, et uolens ; et est ei finis pulc[h]ritudinis et complementi, et dux [h]abilitatis ; et est ei maioritas exultationis per essenciam suam. Et est diligens primum et dilectum primum. Et esse omnium rerum est ex eo, secundum modum quo prouenit impressio eius ad res et fiunt existentes. Et ea quae sunt, omnia sunt secundum ordinem prove- (V fº 46 *ra*) nientem ex impressione eius esse. Et omni quod est ex esse eius portio et ordo singularis, et esse rerum ab eo est, non amodo intentioni eius, que sit similis intentioni nostre. Neque est ei intentio rebus, neque proueniunt ab eo secundum semitam nature, absque quod sit ei cognitio et uoluntas ad producendum eas et aplicandum. Et non est ex eo apparitio rerum, nisi propter esse eius sciens essentiam suam, et quoniam ipsum est initium bonitatis in esse, secundum quod oportet[11].

(1) A, eius esse.
(2) A, *agrega* ei.
(3) V, *omite* non.
(4) A, extedente.
(5) A, *omite* alii.
(6) A, Et unum est.
(7) A, per intentionem essentia quod est eius non est ex rebus aliis.
(8) A, *reduplica* ese.
(9) V, *omite* et.
(10) A, Explicit flos alfarabii secundum sententiam aristotelis.
(11) Termina en V el fragmento. A continuación, *De Scientia Definitionis ;* fragmento de Isaac ben Salomon Israeli.

Glosario de terminos arabes. Clasificados por orden de raices. con sus correspondientes traducciones latinas.

أبدي	= Sempiternus 59	جمال	= Pulcritudo 75
أثر	= Impressio 78, 80	جنس	= Genus 57, 70
آخر	= Alius 19, 26	حدّ	= Definitio 58
أزلي	= Inmortalis 59	[حدث] محدث	= Factum est 6, 20, 21, 22
[ألف] مؤلّف	= Compositus 21	حصل	= Prouenire 69
أنّيّة	= Esse 56	يحصل	= Peruenire 20
أوّل - أوّليّة	= Primum-a 20, 24, 48, 76, 77	حصول	= (Ad) applicandum 86
أين	= Vbi 67	حقيقة	= Veritas 63
برهان	= Demonstratio 58	يتحقّق	= Verificatur 5
[بدأ] مبدأ	= Initium 87	حكيم	= Sapiens 73
بقاء	= Durabilitas 62	أحكام	= Iuditia 24
بهاء	= Dux habilitatis 75	حاجة	= Indiget 13, 61
[جزأ] تجزّي	= Diuisio 65	احتاج	= idem 9
جزء	= Pars 26	حال	= Dispositio 62, 63
جسم	= Corpus 8, 67	محال	= Inconueniens 39, 50
جميع	= Omnis 53, 59	لا محالة	= Procul dubio 22

حي	= Viuus 74
خلص	= Absoluit 32
خير	= Bonitas 71, 87
[درك] يدرك	= Comprehendere 18
ادراك	= Comprehensio 18
دور	= Reuolutio 47
ذكر	= Dicere 30
ذهن	= Anima 17, 15
ذات	= Essentia 36, 37, 68, 69, 76
بذاته	= Per essentiam suam 42, 49, 59, 87
[رتب] مرتبة	= Ordo 81
[ركز] مركوزة	= Fixe 15
[رود] نريد	= Volumus 19
مريد	= Volens 74
[زول] يزول	= Tollitur 42, 44
[سبب] السبب الأوّل	= Causa prima 51
سبيل	= Via, semita 34, 47, 84
سرور	= Exultatio 75

[سمى] يسمّى	= Nominatur 36, 38.
شكّ	= Ambiguitati 34
شيء	= Res 13, 17, 19, 28, 43, 45 52, 59, 62, 64, 65, 68 77, 78, 81, 83, 84, 86
[صدر] بصدور	= Ad producendum 85
صدق	= Vera 26
تصديق	= Credulitas, 5, 18, 20, 22 24, 28
تصديق اليقيني	= Id. certa 31, 33
تصديق القريب من اليقيني	= Id. propinqua certa 31
تصديق غالب الظنّ	= Id. dominante opinione
تصديق الشكّ	= Id. ambiguam opinione
صار	= Inuenitur 40
صورة	= Forma 55, 70
تصوّر	= Formatio 3, 8, 9, 10, 11 14, 28
تصوّر التامّ	= Id. completa 30, 33
تصوّر الناقص	= Id. diminuta 31
ضدّ	= Contrarius 71
ضرب	= Modus 35
طبع	= Natura 84

طرف = Via 27, 28, 29

[طلق] مطلق = Absolutus 3

طول = Longitudo 8

[ظهور] إظهار = Manifeste 16, 17

ظاهرة صحيحة = Certe manifeste 14

[عبر] أعتبر = Consideratur 36, 37

عدم = Comistio 60

عرض = Latitudo 8

[عرف] معرفة = Cognitio 29, 85

عاشق = Diligens 76

معشوق = Dilectus 76

عظم = Magnitudo 66

أعظم = Maius 26, 75

عقل = Intelligentia 4, 25, 71

عاقل = Intelligens 72

معقول = Intellectus 72

علّة = Causa 40, 46, 50, 54

معلول = Causatus 46

علم = Scientia, 3, 27

على المنطق = Id. dialectice 28

عالم = Sapiens 74, 87

يعلم = Scire 6, 19, 21, 27

العالم = Mundus 6, 19, 21, 22

عمق = Profunditas 9

[عنى] معنى معانى = Intentio-ones 14, 16, 63, 64, 67, 69

غرض = Intentio 29

[غير] يتغيّر = Alteratur 62

بغير = Per aliud 41, 43, 51

غاية = Finalis (causa) 55

[فرد] مفرد = Singulare 81

فرض = Ponimus 39, 49

فرّق = Separare 30

فصل = Differentia 57, 70

فعل = Efficiens (causa) 55

قبل = Ante 13, 19

قادر = Potens 74

[قدم] يتقدّم	=	Precedentem 7, 10, 12, 23
أقدم	=	Sempiternus 52
[قسم] ينقسم	=	Diuiditur 3
أقسام	=	Diuisiones 33
قسم	=	Portio 81
قال	=	Dicere 35, 66
قوّة	=	Potentia 60
كذب	=	Falsus 26
كلّ	=	Omnis, totum, 10, 21, 26, 73, 79, 80
كلام	=	Sermo 16
كمّيّة	=	Quantitas 66
كمال	=	Complementum 75
كون	=	Esse, generatio 46, 86
لابدّ	=	Necessarium est 10
[لزم] يلزم	=	Sequitur 10, 39, 41, 50, 52, 53, 57, 60
ليس	=	Non est 9, 60, 64, 66, 67, 68
ماهيّة	=	Essentia 55
متى	=	Quando (Catg) 67
مثل	=	Sicut 54, 69
محض	=	Purus 71, 72
[مدّ] يمدّ	=	Extendente 62
مادّة	=	Materia 55, 70
مازج	=	Comiscetur 60
[مكن] إمكان	=	Possibilitas 12, 43
يمكن	=	Possibilis est 8, 18, 61
ممكن	=	Possibilis 45
ممكن الوجود	=	Possibilis esse 36, 38, 42
[نبه] تنبيه	=	Excitatio 16
نظام	=	Ordo 87
نفس	=	Anima 4
[نهى] أنتهاء	=	Peruenire 11, 22, 47
لا نهاية	=	Infinitus 46
وجوب	=	Necessitas 12
واجب الوجود	=	Necesse esse 38, 41, 42, 49, 56
وجود	=	Inuentio, esse 12, 36, 37, 40, 50, 51, 52, 53, 54, 59, 60, 69, 77, 78, 80, 81, 88
موجود	=	Quod est 48, 79, 80

الموجودات = Ea que sunt facta 35, 79

غير موجود = Non esse 39, 49

وجه = Modus 77

واحد = Vnus 63, 64, 67, 73

[وصل] يتصل = Continuetur 11

وقت دون وقت = Aut est mora sine hora 44

[وقف] يقف = Stet, 11

NOTA : El número hace referencia a las líneas del texto árabe.

UN FRAGMENT
DU PROCÈS DES AMAURICIENS

De nombreux historiens se sont intéressés aux Amauriciens, sans réussir à élucider complètement l'origine de leurs doctrines[1]. Les documents connus donnent cependant des renseignements assez précis sur la répression de ce groupe d'hétérodoxes en 1210. L'existence d'une secte se réclamant d'un professeur parisien originaire du diocèse de Chartres, Maître Amaury de Bène, mort dans les premières années du XIIIe siècle est attestée par le décret de condamnation de Pierre de Corbeil, archevêque de Sens, et par des textes de nature diverse et de valeur inégale[2]. Des chroniques contemporaines, ou postérieures de peu d'années, l'Anonyme de Laon, les *Gesta Philippi Augusti* de Rigord-Guillaume le Breton, Césaire d'Heisterbach dans le *Dialogus miraculorum* narrent cet épisode du règne de Philippe-Auguste en des termes à peu près concordants. Le décret de 1210 est confirmé par celui de Robert de Courson, en 1215, qui interdit d'enseigner la doctrine de l'impie Amaury[3], et par le IVe concile de Latran. A la fin du chapitre 2 où sont blâmées les erreurs trinitaires de Joachim de Flore dans sa controverse contre Pierre Lombard, se trouve un paragraphe réprouvant « le dogme très pervers de l'impie Amaury, plus insensé encore qu'hérétique »[4]. Ceci n'éclaire pas beaucoup sur l'hérésie

(1) Notre intention étant simplement de présenter un document nouveau concernant les Amauriciens, et de montrer dans quel contexte historique il s'insère, nous nous abstiendrons de surcharger inutilement de références ce court exposé, et de discuter en détail les différentes interprétations que l'on a données de la doctrine de la secte, notamment H. DELACROIX, dans son *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle*, Paris, 1900, p. 32-51, et P. ALPHANDÉRY, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIIIe siècle*, Paris, 1903 (Bibl. École des Hautes Études, Sc. rel. XVI).

(2) La plupart de ces textes ont été réunis en appendice de l'étude de G.-C. CAPELLE, *Amaury de Bène...*, Paris, 1932, p. 98-103.

(3) *Chart. Univ. Par.* éd. Denifle-Chatelain, p. 78-79. « Non legantur libri Aristotelis de Methafisica et de naturali theologia, aut de doctrina magistri David de Dinant aut Amalrici heretici ».

(4) MANSI, t. XXXII, col. 986 : « Reprobamus etiam et damnamus perversissimum dogma impii Amalrici, cuius mentem sic pater mendacii excaecauit ut eius doctrina non tam haeretica cauenda sit quam insana ».

elle-même, mais deux listes des propositions condamnées qui semblent rédigées fort peu de temps après le procès apportent des détails précis. La première est fort courte, et contient simplement quelques articles, suivis d'une conclusion laconique : « les fauteurs de cette opinion, à savoir quatre prêtres, deux diacres, trois sous-diacres, dégradés près de la basilique Saint Honoré le XVII des Calendes de décembre [15 novembre], quittèrent ce monde par un « martyre » néfaste le XII des calendes du même mois [20 novembre]. C'est un complément du décret de Pierre de Corbeil, et Martène avait trouvé les deux documents réunis dans un manuscrit de l'abbaye de Vicoigne, [la Case-Dieu, filiale de Saint-Martin de Laon], dont nous ignorons malheureusement le sort, la bibliothèque de ce monastère de Prémontrés du diocèse d'Arras ayant été dispersée[1].

L'autre liste d'erreurs est incluse dans un traité qui constitue une réfutation en forme de l'hérésie amauricienne. C'est le « Contra Amaurianos » publié par Cl. Baeumker d'après un unique manuscrit provenant de Clairvaux, actuellement le n° 1301 de la Bibliothèque de la Ville de Troyes, avec une longue introduction[2]. Le grand érudit allemand l'attribue au cistercien Garnier de Rochefort, revenu aux études théologiques dans son monastère après un court intermède comme évêque de Langres.

De ces textes se dégage une histoire assez simple, qui, au premier abord, ressemble à celle de beaucoup d'autres sectes médiévales. Nous n'en rappelerons que les grandes lignes :

Maître Amaury, originaire de Bène, paroisse du diocèse de Chartres, et peut-être élève des célèbres écoles de cette ville[3], enseigna les Arts, et en particulier la logique à Paris dans la seconde moitié du XII[e] siècle, puis aborda « imprudemment » la théologie. Il semble avoir donné à la notion

(1) Les savants éditeurs du *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Denifle et Chatelain n'ont pu que reproduire ces pièces d'après le *Thesaurus nov. anecdotorum* IV, 163-166 ; ils ont simplement inversé l'ordre du manuscrit reproduit par Martène, par souci de logique et de chronologie, et placé en premier lieu le décret de Pierre de Corbeil. Cf. C. U. P. I, p. 70-71 et 71-72. Martène a transcrit aussi un acte de Philippe-Auguste de mai 1210 joint aux deux autres pièces, relatif au privilège du for ecclésiastique, il est reproduit dans le *Chart. Un. Paris.*, I, p. 72-73. Cf. Actes de Philippe-Auguste, éd. Delisle, n° 1209.

(2) *Contra Amaurianos, ein anonymer, wahrscheinlich dem Garnerius von Rochefort zugehöriger Traktat gegen die Amalrikaner aus dem Anfang des XIII. Iahrhunderts, nach dem Handschrift zu Troyes neu herausgegeben von Cl.* Baeumker. 2[e] éd. Münster i. W., 1926. (Beiträge z. Gesch. Phil. M. A, XXIV, 54).

(3) Nous n'en avons pas de preuve positive, quoique A. Clerval, *Les Écoles de Chartres au Moyen Age*, Chartres, 1895, p. 347 le nomme parmi les Chartrains célèbres, et que la plupart des historiens aient essayé de rattacher le « panthéisme amauricien » au « panthéisme chartrain ». Sur ce second point, il convient de rester sur une réserve prudente, car le platonisme de Thierry, de Guillaume de Conches, et de Bernard Silvestre a donné lieu à bien des interprétations abusives. Le court passage du *Contra Amaurianos* qui rappelle la théorie platonicienne des Idées (éd. Baeumker, p. 46) évoque l'enseignement chartrain, mais ne suffit pas à établir une filiation.

paulinienne du Corps Mystique une extension abusive, déclarant que tout chrétien est tenu, au sens strict de se croire un membre du Christ. Obligé de se rétracter, il mourut peu après, sans doute vers 1206.

Il est fort difficile de se faire une idée précise de l'enseignement d'Amaury. Il n'est question, dans le *Contra Amaurianos*, d'aucune œuvre écrite par l'ancêtre de la secte ; on ne peut le traiter à proprement parler de fondateur puisque tous les documents contemporains spécifient qu'il était mort lorsque ses élèves, pour la plupart clercs de la région parisienne ou d'autres diocèses de la province de Sens commencèrent à répandre parmi leurs ouailles une doctrine hérétique. Le décret de Robert de Courson, en 1215, emploie un terme ambigu, interdisant de « lire » les livres contenant la doctrine d'Amaury. Ceci ne désigne pas nécessairement un ouvrage rédigé par Amaury lui-même, et il paraît du reste probable que le décret de Pierre de Corbeil aurait ordonné, en ce cas, de brûler les manuscrits, et non pas seulement de jeter le corps de l'ancien professeur à la voirie. A partir de la fin du XIIIe siècle, plusieurs auteurs lui attribuent la « Perifision », mais il s'agit là d'une confusion tardive, la condamnation du traité de Jean Scot Erigène en 1225 ayant été provoquée, en bonne partie, par l'« affaire » amauricienne[1].

Guillaume le Breton[2] est le seul à jeter quelques lueurs sur le caractère et la personnalité du Maître parisien. Ce portrait fait songer à un autre professeur célèbre qui, bien des années auparavant, avait fait une révolution dans les milieux scolaires : exercé dans l'art de la logique, habitué à enseigner tant la dialectique que les autres arts libéraux, il aborda, avec une hardiesse téméraire, l'exposition de la Science sacrée... Ceci ressemble beaucoup à la biographie d'Abélard, et ce qui suit, plus encore : il eut toujours un système d'enseignement particulier, des opinions privées (n'oublions pas le sens premier du grec αἵρεσις), un jugement tranché et à part des autres... Il n'en faut pas plus pour se créer des ennemis, en quelque siècle que l'on vive.

Retenons surtout la donnée première de ce récit : Amaury était un dialecticien et, comme son prédécesseur, il a essayé d'appliquer les méthodes de la logique à la théologie. Nous serions inclinés à croire que l'exploration des premiers traités de sophistique « De fallaciis » qui fleurissent avec tant d'abondance vers l'an 1200 permettrait de préciser les interférences de la *Sacra pagina* et du Troisième Art[3]. Certains passages

(1) La collection de textes réunis par G.-C. Capelle est extrêmement instructive pour l'historien. On voit le récit primitif se déformer peu à peu dans la suite des chroniques, et la confusion s'établir entre Jean Scot Érigène et son lointain successeur.

(2) RIGORD-GUILLAUME LE BRETON, *Gesta Philippi Augusti*, éd. Delaborde, I, p. 230.

(3) Mgr M. Grabmann avait commencé cette exploration, et a donné un aperçu de l'intérêt que présente cette littérature d'apparence ingrate pour l'histoire des idées. Cf. notamment *Die Sophismataliteratur des 12 und 13. Jahrh.*, Münster, 1940. D'autre part, le P. M.-D. Chenu nous a précisé que l'on trouve, dans les traités de théologie de cette époque, des termes de logique qui disparaissent plus tard.

du *Contra Amaurianos* se réfèrent à des arguments de type sophistique[1].

Après la disparition de Maître Amaury, ses élèves se mirent à répandre des doctrines hétérodoxes, et sans doute à tenir des « conventicula » secrets auxquels participaient des laïques. Le mouvement semble avoir gagné plusieurs diocèses avoisinants. Il fut dévoilé aux autorités ecclésiastiques par l'imprudence d'un illuminé, Guillaume l'Orfèvre, qui aborda un clerc nommé Raoul de Namur[2] et tenta de le convertir en lui communiquant ses révélations : l'Age du Père, c'est-à-dire l'époque des observances légales de l'Ancien Testament était révolu ; celui du Fils, qui était l'ère des sacrements allait se terminer et l'Esprit s'incarnerait en des hommes nouveaux parmi lesquels il se comptait. Il prédisait quatre « plaies » qui affligeraient le monde pendant cinq ans, avant l'avènement définitif du Troisième Age. Raoul de Namur avisa en secret les théologiens les plus notoires de Paris qui saisirent l'évêque de l'affaire, et fut chargé d'enquêter sur les menées de la secte. Il parcourut avec un socius les diocèses de Paris, Langres et Troyes, se mêlant aux assemblées des nouveaux croyants comme l'un d'entre eux. Sur sa dénonciation, on fit arrêter et conduire à Paris les suspects, qui furent examinés par le concile provincial présidé par l'archevêque de Sens ; plusieurs furent condamnés à la prison perpétuelle ; d'autres, après avoir été dégradés devant l'église Saint-Honoré[3], furent livrés au bras séculier et brûlés aux Champeaux[4] le 20 novembre 1210[5], par ordre du roi qui venait de rentrer à Paris. Un autre épisode du « drame amauricien » se passa dans la région d'Amiens, sans doute peu de temps après, et eut pour héros un certain Godin, cité par l'Anonyme de Laon[6], et la Chronique de Melrose[7], et auquel il est fait allusion dans le

(1) Cf. la discussion de la proposition : *Deus est ubique*, cap. I (*éd. cit.*, p. 2 sqq.) « Item, si aliquid est ubique, illud est alicubi, sed Deus est ubique, ergo, est alicubi... » etc.

(2) D'après Aubry de Trois Fontaines, il devint plus tard chantre de l'Église de Cambrai (éd. Pertz, *Monumenta Germaniae hist.*, *Scriptores*, XXIII, 890).

(3) L'Église Saint-Honoré, de fondation récente (1204), avait été érigée en collégiale en 1209, et relevait de Saint-Germain-l'Auxerrois. Elle était sise entre les rues actuelles des Bons-Enfans et Croix-des-Petits-Champs. Cf. Lebeuf, *Histoire de la ville et du diocèse de Paris*, I, p. 55, et Bournon, *Rectifications...*, p. 25.

(4) Guillaume le Breton, *loc. cit.* « cremati sunt Parisius extra portam in loco qui nuncupatur Campellus ». Les Champeaux, au-delà de la porte Saint-Honoré occupaient l'emplacement actuel des Halles, c'était le marché de Paris depuis le règne de Louis VII, et il semble que le pilori y ait été transporté en même temps, d'après les indications qu'a bien voulu nous donner M. J. de la Monneraye, conservateur de la Bibliothèque de la Ville de Paris.

(5) Il y a une légère discordance entre la date indiquée par la liste des erreurs (C. U. P., p. 73) et celle que donne la Chronique de Melrose : 15 jours avant Noël (éd. J. Stevenson, p. 109-110).

(6) « Nouissimus uero Almaricorum [*sic*] hereticorum fuit magister Godinus, qui Ambianis hereticus probatus est, et ibidem igne fuit ustulatus ». (*Anonyme de Laon*, *Rec. Hist. Gaul.*, XVIII, p. 715).

(7) Éd. cit. *ibid.*

Contra Amaurianos[1]. C'était probablement un visionnaire du type de Guillaume l'Orfèvre, mais l'épithète de *magister* donne à croire qu'il était clerc[2]. Son procès et son supplice eurent lieu à Amiens.

La reconstitution du système philosophico-théologique des Amauriciens a donné lieu, nous l'avons dit, à des hypothèses variées. L'on s'accorde à les déclarer panthéistes, mais quel sens convient-il de donner à ce terme ? Une partie des propositions incriminées dérive du *De Divisione naturae* de Jean Scot Erigène, mais il est facile de montrer que le contexte n'est pas le même. La théorie des Trois Ages les rattacherait à Joachim de Flore, et leur attitude négative vis-à-vis des sacrements et de la hiérarchie à de nombreuses sectes du XIIe siècle et du début du XIIIe ; cependant, les documents ne dévoilent de rapports directs, ni avec le prophète calabrais, mort vers 1202, ni avec les hétérodoxes rhénans contemporains. Les interprétations des plus récents auteurs sont assez divergentes. Partant d'une phrase prudente de saint Thomas d'Aquin : « Alii autem dixerunt Deum esse principium formale omnium rerum, et haec dicitur fuisse opinio Almaricianorum », Mlle Capelle a essayé de reconstruire le « panthéisme formel » de Maître Amaury, à l'aide de considérations métaphysiques où se mélangent les catégories mentales et le vocabulaire de plusieurs siècles[3]. Cette étude trop systématique a été appréciée sévèrement par H. Grunmann, qui s'est efforcé de situer la petite secte parisienne dans les grands courants mystiques et prophétiques de son époque[4]. Nous ne pouvons, dans l'ensemble, que nous rallier à sa thèse, étayée par de solides arguments historiques. Cependant il ne tient guère compte que des sources imprimées, ce qui est tout à fait insuffisant pour cette période. La masse de l'inédit est encore considérable, et le document que nous publions aujourd'hui montre que les manuscrits recèlent encore des pièces intéressantes.

Les quelques lignes qu'un scribe inconnu a tracées au bas de deux feuillets du ms. latin 2702 de la Bibliothèque nationale n'apportent pas, au premier abord, de révélations sensationnelles, mais un examen plus attentif permet, nous semble-t-il, d'apprécier la valeur de ce témoignage direct sur les Amauriciens et leur doctrine.

Le corps du manuscrit est de la fin du XIIe siècle[5]. Les derniers folios ont

(1) Cap. IX et X.

(2) H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im M. A.*, p. 381, dans un excursus intéressant sur les béguins et papelards cite un poème de Gautier de Coincy, *De Sainte Léocade qui fut dame de Tolète* (éd. Barbazan-Méon, *Fabliaux*, I, p. 270 sqq.) dans lequel il est question d'individus dévôts et suspects : « ne set faire le *quatinus*, le bégin ne le pappelart » et suggère que ce terme étrange désigne les « Godini ».

(3) G.-C. Capelle, *Autour du décret de 1210*. III. *Amaury de Bène. Étude sur son panthéisme formel*, Paris, 1932 (Bibliothèque thomiste, XVI).

(4) H. Grundmann, *Studien über Joachim von Floris*, Leipzig, 1927, p. 163-170 ; *Religiöse Bewegungen im M. A.*, Berlin, 1935 (*Historische Studien*, 267), p. 355-373.

(5) La description complète de ce volume de Miscellanea théologiques est contenue dans le t. III du *Catalogue des Manuscrits du fonds latin de la Bibliothèque nationale*, actuellement sous presse.

été utilisés pour transcrire des *excerpta* variés, comme il arrive fréquemment. Aux ff. 129v et 130 se trouvent deux additions d'une écriture courante du début du XIIIe siècle. La première reproduit une version du Pater en langue vulgaire, en partie effacée. La note suivante comprend quelques paragraphes concernant un procès d'hérésie, et les noms des inculpés, aussi bien que les propositions qui leur sont attribuées rappellent aussitôt le Décret de Pierre de Corbeil et la liste des erreurs publiés par Martène. C'est, en effet, un extrait de l'interrogatoire de quatre disciples d'Amaury, appréhendés dans des paroisses au Sud-Ouest de Paris, et le Notre Père, d'allure insolite, est la formule de prière adoptée par eux, et qu'un des juges du tribunal épiscopal a dû leur faire réciter. La procédure suivie, autant qu'on en puisse juger sur un spécimen aussi réduit, est conforme à la législation canonique, et nous avons ici un intéressant témoin du fonctionnement des tribunaux d'officialité devant les cas d'hérésie[1].

1. Formule du Pater en usage chez les Amauriciens

Beau Pere qui estes in[2] celz et en la terre, confermez vostre nom en noz cors[3] ; donez nos vostre regne ; vostre volenté seit faite en terre si come au cel ; donez nos ço que mesters nos est[4] à chascun et chascun jor aus armes[5] ; pardonez nos nos mesfez si com nos pardonom à austrui ; gardez nos des enginz au de [able ?][6] ; delivrez nos de toz maus[7].

(1) Cf. H. MAISONNEUVE, *Études sur les Origines de l'Inquisition*, Paris, 1942, et spécialement les pp. 132-134, consacrées au procès des Amauriciens, les pp. 108 sqq. concernant la Décrétale *Ad abolendam* de Lucius III, de 1184, qui règle les procès d'hérésie, et les pp. 123 sqq., sur l'établissement de la procédure d'Inquisition.

(2) Sic pour *ès?*

(3) C'est-à-dire : en nos personnes, en nous-mêmes.

(4) C'est-à-dire : ce qui nous est utile.

(5) <animas, forme assez courante, par confusion de *l* et de *r*.

(6) Mot illisible, par grattage. La lecture de ce texte, en partie effacé, a exercé pendant plusieurs séances la vue et la sagacité de mes collègues du Cabinet des Manuscrits, qui ont bien voulu me venir en aide. Je tiens aussi à témoigner ma reconnaissance à M. Cl. Brunel, directeur de l'École des Chartes, pour ses remarques philologiques.

(7) Cette version aberrante du Pater illustre la dernière prescription du Décret de Pierre de Corbeil : « De libris theologicis scriptis in romano, precipimus quod episcopis diocesianis tradantur, et Credo in Deum et Pater Noster in romano, preter Vitas Sanctorum, et hoc infra Purificationem, quia apud quem inueniuntur, pro heretico habebitur » C. U. P. I, p. 70. Cf. prescription du même genre édictée à Liège en 1203 : « omnes libri romane vel teotonice scripti de Diuinis Scripturis in manum episcopi tradantur... » P. FREDERICQ, *Corpus Docum. Inquisitionis... Neerlandicae*, I (1889), p. 63. Sur les formules du Notre Père en langue vulgaire, cf. S. BERGER, *La Bible française au Moyen-Age*, p. 23-29, 140-141 ; G. PEIGNOT, *Quelques recherches sur d'anciennes traductions françaises de l'Oraison dominicale*, Dijon, 1839. Aucune des traductions citées par ces deux auteurs n'offre les particularités de la formule amauricienne.

2. Interrogatoire d'un groupe de clercs accusés d'hérésie

Io. presbyter de *Cones*[1] confessus est se errasse predicando quod Deus est ubique, sic in re rationabili, sicut irrationabili, sic in sensibili, sicut insensibili[2].

Confessus est etiam quod Christus erat in altari ante prolationem uerborum, sicut et post[3], et quod Deus totum operabatur[4], bonum et malum,

(1) Le mot est récrit sur grattage. Le scribe a donc dû hésiter sur la forme à donner au nom de lieu. Le décret de Pierre de Corbeil, archevêque de Sens, nomme ce personnage : « *Iohannes, presbyter de Occines* ». Dans l'édition de Martène (*Thesaurus novus anecdotorum*, IV, 165) le dernier mot est en italique, ce qui indique sans doute une anomalie du même genre. Le Cartulaire de l'Université de Paris (t. I, p. 70) ne reproduit pas ce détail. Il s'agit probablement de la paroisse d'Ursines (c^ne^ de Vélizy, c^on^ de Versailles, doyenné de Châteaufort) écrit au Moyen Age sous les formes les plus variées y compris *Occines* et *Uncinae*. Ce dernier vocable se trouve dans la note de Césaire d'Hesterbach sur les Amauriciens. « Iohannes de *Uncinis* » (*Dialogus Miraculorum*, éd. STRANGE, I p. 304). Cf. LEBEUF, *Histoire de Paris*, III, 221-224 ; LONGNON, *Pouillés de la province de Sens*, p. 350. Dans le Pouillé de 1205, Ursines dépend de Saint-Magloire de Paris. La forme adoptée par notre manuscrit pourrait faire songer aussi à Crosne (C^on^ de Boissy-Saint-Léger), chapelle dépendant de Saint-Germain-des-Prés, qui se trouve dans la région de Corbeil, d'où venaient une partie des accusés. Mais Ursines est tout près de Saint-Cloud, et il nous paraît probable que le fragment publié ici représente l'interrogatoire d'un groupe local.

(2) Cf. liste des erreurs publiée par MARTÈNE, et reproduite C. U. P. I, p. 71, art. 3 : « Omnia unum, quia quicquid est, est Deus... et *Contra Amaurianos*, éd. Baeumker, 1926, cap. I, p. 2 sqq. « Dicunt enim : Deus est ubique. Nemo est qui hoc negare audeat. Sed inferunt : ergo est in omni loco... » et cap. IX « Deus est omnia in omnibus... ». Le texte qui occupe le haut du f. 130, antérieur de quelques décades, concerne des discussions sur l'omniprésence divine et ses conséquences possibles, qui ont préoccupé nombre de théologiens du XIIe siècle : « Quidam calumniatores ueritatis dicunt Deum non ubique esse, quia eum contingere possent inquinationes sordium, si ubique esset essentialiter, quod tam friuolum est ut nec responsione dignum sit, cum etiam spiritus creatus sordibus corporis etsi leprosi quantumcumque polluti inquinari non possit ». Sans doute ce passage a-t-il suggéré l'addition faite par un des auditeurs du procès.

(3) Liste des erreurs, art. 4 : Deus uisibilibus erat indutus instrumentis, quibus uideri poterat a creaturis, et accidentibus corrumpi poterat extrinsecis... Corpus Christi ante uerborum prolationem uisibilibus panis accidentibus subesse... » (C. U. P. I, p. 71). *Contra Amaurianos*, cap. XI-XII, *éd. cit.*, p. 39 sqq. : « Corpus Domini est ubique... Sicut Corpus Domini adoratur in pane consecrato in altari, ita adoratur in pane simplici apposito comedenti ». Et un peu plus loin, ce paragraphe qui précise et éclaire l'origine scolaire de la doctrine : « Sunt tamen inter eos aliqui qui distinguunt inter corpus exterius et corpus interius, corpus interius uocantes uisibile et palpabile, corpus quod cruci affixum fuit ; corpus uero interius, quandam uim diuinam quam Plato uel mentis conceptum, uel Noym, uel Ydeas nominauit ». La proposition attribuée aux Amauriciens se réfère à tout un contexte de la théologie sacramentaire du XIIe siècle, ainsi que le passage du f. 130 cité dans la note précédente. Cf. l'article *Eucharistie* du *Dictionnaire de Théologie catholique*, par le P. de GHELLINCK.

(4) *Contra Amaurianos*, cap. II, *éd. cit.*, p. 9 sqq. : « Secundam eorum heresim sumunt ex auctoritate apostoli dicentis : Deus operatur omnia im omnibus. Unde inferunt : ergo, tam bona quam mala. Ergo, qui cognoscit Deum in se omnia operari, peccare non potest.. »

bonum ad ostensionem bone voluntatis hominis, malum ad ostensionem male uoluntatis hominis, et ideo placere debent nobis tam bona opera quam mala, sicut opera bona Dei, nam Deus totum operatur, non homo.

Dixit quod audiuit cedulam[1], et quedam que sapiebant heresim, quibus non contradixit, et in hoc confitetur se errasse. Quedam autem in cedula erant que ad plenum non intellexit. Quando captus fuit et recedebat a parochia sua, parrochianis suis dixit quod nulli crederint contra doctrinam suam, si alias doceret eos quam ipse docuerit[2]. Huic confessioni fuerunt Dominus episcopus[3] [et] decanus Sancti G[ermani] Autisiodorensis[4].

Odo et Elenandus[5] audierunt et intellexerunt ea que continebantur in cedula, et non contradixerunt, et de hoc dicunt se penitere ; huic confessioni interf[uit] Dominus episcopus, etc.

Stephanus, presbyter de Cella[6] confessus est quod errauit de tempore

(1) La lecture des articles de l'accusation est signalée dans le récit de Césaire d'Heisterbach. Cette procédure interrogatoire est normale dans les Officialités. Le juge doit communiquer à l'accusé, dès la première comparution, les *Capitula inquisitionis*, résumé point par point des faits qui ont été l'objet de la *diffamatio*. Cf. P. FOURNIER, *Les officialités au Moyen Age*, Paris, 1880, p. 242 sqq. et 278-281.

(2) Les « Ordinationes » du concile provincial de 1213, présidé par Robert de Courson semblent provoquées par le récent procès des Amauriciens. Il est bon de rapprocher les deux textes :

« ut nulli habenti curam parochialem liceat seculares scientias addiscere, ex quibus nullatenus possit subditorum suorum saluti prodesse. Immo, si a prelato suo licentiam adeundi scolas obtinuerit, nihil nisi veram litteram aut sacram paginam ad informationem parochianorum suorum addiscet... » C. U. P. I, p. 77-78.

(3) Pierre de Nemours, évêque de Paris de 1208 à 1219. Il était fils de Gautier, camérier de France, et deux de ses frères étaient aussi évêques, Étienne, de Noyon, et Guillaume, de Meaux.

(4) Garnier, doyen de Saint-Germain-l'Auxerrois depuis 1208, son prédécesseur étant mort en décembre 1207. Il apparaît, à cette date, comme délégué du Siège apostolique pour réformer l'église Saint-Exupère de Corbeil, en compagnie de Hugues, doyen de Notre-Dame, du prieur de Saint-Éloi et de Gautier, chanoine de Paris. Le chapitre de Saint-Germain-l'Auxerrois était le plus important de Paris après celui de Notre-Dame (*Gallia Christiana*, VII, col. 256-257). Garnier intervient aussi en février 1209, auprès de l'évêque de Paris, pour une fondation auprès de la nouvelle église Saint-Honoré en faveur de treize pauvres écoliers (C. U. P., I, p. 68-69).

(5) Décret de Pierre de Corbeil : « Odo et Elinans, clerici de S. Clodoardo » [Saint-Cloud] C. U. P. I, p. 70. Césaire d'Heisterbach, *loc. cit.*, précise : « Odo diaconus, Elinandus acolythus ».

(6) Le Décret de Pierre de Corbeil le cite avec le même qualificatif. Césaire d'Heisterbach, *loc. cit.* dit de « Stephanus sacerdos de Cella » et de « Iohannes, sacerdos de Uncinis », qui suivent dans son énumération Maître Guillaume de Poitiers, sous-diacre qui avait enseigné les Arts à Paris et avait étudié trois ans la théologie, Bernard, sous-diacre, Guillaume l'Orfèvre, « leur prophète », et Étienne, prêtre du Vieux-Corbeil : « isti omnes in theologia studuerant, excepto Bernardo ». La Celle-Saint-Cloud [c^{on} de Marly] était dans le doyenné de Châteaufort comme Ursines.

Les quatre accusés, proches voisins, sans doute interrogés d'abord dans une séance du tribunal de l'évêque furent condamnés, d'après le Décret de l'archevêque de Sens, à la peine la plus sévère, ainsi que le curé du Vieux-Corbeil, Étienne, et Dudon, prêtre,

Patris, et Filii, et Spiritus sancti[1], sicut est in cedula, et quod infernus non est locus, sed ignorantia ueritatis ; paradisus est cognitio ueritatis[2].

Dixit autem se errasse de resurrectione generali[3]...

Du point de vue strictement historique, le second texte est surtout intéressant pour les canonistes, car il apporte quelques détails concrets sur les circonstances du procès, et montre que la délibération du concile provincial réuni sous la présidence de l'archevêque de Sens a été précédée, comme il se devait, par l'exercice normal de l'officialité diocésaine. Étant donnée l'importance de l'affaire, l'évêque a présidé en personne l'interrogatoire, assisté du doyen de Saint-Germain-l'Auxerrois (qui n'était cité par aucun des documents connus jusqu'ici).

Il nous permet de saisir, sur le vif, le point de jonction entre un enseignement théorique et sa divulgation déformée par des clercs à demi-instruits et leurs fidèles ignorants. Entre Maître Amaury, ses élèves directs, l'illuminé Guillaume l'Orfèvre, le mystérieux Godin d'Amiens et les paroissiens de Jean d'Ursines, nous avons tous les degrés, et cet épisode

dont Césaire d'Heisterbach nous dit qu'il avait étudié près de dix ans la théologie et avait été le « specialis clericus » de Maître Amaury : « isti degradentur, penitus seculari curie relinquendi ».

(1) Liste des erreurs, art. 1 : « ... Pater a principio operatus est sine Filio et Spiritu Sancto usque ad eiusdem Filii incarnationem ». Art. 2 : « Pater in Abraham incarnatus, Filius in Maria, Spiritus Sanctus in nobis quotidie incarnatur » ; art. 8 : « Filius usque nunc operatus est, sed Spiritus sanctus ex hoc nunc usque ad mundi consummationem inchoat operari ». C. U. P. I, p. 71-72.

Contra Amaurianos, cap. X, *éd. cit.* p. 30 sqq. : « Pater incarnatus fuit in Abraham, et in aliis Ueteris Testamenti patribus, Filius Dei in Christo et in aliis Christianis, Spiritus sanctus in illis quos uocant spirituales ».

(2) *Contra Amaurianos* cap. III et IV, *éd. cit.*, p. 13 sqq. : « Infernus nichil aliud est quam ignorantia, nec aliud est paradisus quam cognitio ueritatis ». Cette proposition semble directement inspirée de Jean Scot Érigène : « Si nulla beatitudo est nisi uita aeterna, uita autem aeterna est ueritatis cognitio... Quicquid autem de beatitudine creditur, de eius defectu, id est miseria, necesse est e contrario credatur. Ita, si nulla miseria est, nisi mors aeterna, aeterna autem mors est ueritatis ignorantia, nulla igitur miseria est nisi ueritatis ignorantia (P. L. CXXII, 430). Cf. aussi les passages du L. IV et du L. V du *De divisione naturae*, sur le Paradis et l'enfer spirituels (P. L. CXXII, 814 sqq., 831 sqq., 935 sqq.).

(3) Ici s'arrête le texte fragmentaire de l'interrogatoire. Les autres documents nous permettent de compléter la proposition amorcée dans ce dernier membre de phrase. Les Amauriciens, s'accordant sur ce point avec la plupart des gnostiques, niaient la résurrection corporelle. Cf. Liste des erreurs, art. 6 : « Spiritus sanctus in eis incarnatus... eis omnia reuelabat, et hec revelatio nihil aliud erat quam mortuorum resurrectio. Inde semetipsos iam ressuscitatos asserebant, fidem et spem ab eorum cordibus excludebant, se soli scientie mentientes subiacere » (C. U. P. I, p. 71), et *Contra Amaurianos*, cap. VII, *éd. cit.*, p. 21 sqq. : « Ex hac eadem cognitione fabulosum dicunt quicquid magistri parisienses de resurrectione asseuerant, quia, ut aiunt, cognitio hec plena est resurrectio, nec alia est expectanda ».

tragique illustre le phénomène souvent constaté, mais si malaisé à comprendre, du développement rapide des sectes. De l'application de formules logiques à la théologie, ils ont passé à une interprétation tendancieuse des vérités religieuses courantes, beaucoup plus vécues que comprises par la moyenne des croyants, et dans les « conventicula », les petits groupes secrets qui s'entretiennent avec enthousiasme des idées nouvelles, ont surgi des inspirés dont les imprudences ont provoqué la réaction des autorités ecclésiastiques et celle, plus radicale, du bras séculier.

Ce fragment de quelques lignes est précieux aussi parce qu'il constitue une sorte de pierre de touche pour éprouver la valeur des documents concernant les Amauriciens. D'une authenticité certaine, il confirme tout d'abord les textes que le Cartulaire de l'Université de Paris reproduit d'après Martène, et dont l'original semble perdu. Il nous éclaire, en second lieu, sur la nature du *Contra Amaurianos*, que nous sommes fondés à considérer comme une ampliation de la *cedula* primitive, rédigée à loisir par un théologien. Tout en reconnaissant les liens de la doctrine amauricienne avec certains thèmes du *De divisione naturae*, nous devons constater qu'il n'est pas question de Jean Scot Erigène en 1210. D'autre part, et bien qu'il ne soit pas nommé, nous avons là un témoignage évident de la diffusion des doctrines de l'Abbé de Flore et de ses premiers disciples sur l'avènement du règne de l'Esprit. Enfin, quoique les Amauriciens forment une secte bien localisée, née de l'enseignement de quelques théologiens parisiens, ils présentent des traits communs à plusieurs sectes contemporaines.

Ils sont antiecclésiastiques et antisacramentalistes comme les disciples de Pierre de Bruys[1], d'Ugo Speroni[2] et les Vaudois, panthéistes, et de tendances « quiétistes » comme les Ortliebiens de Strasbourg, gnostiques comme les Cathares[3], auxquels ils semblent apparemment s'opposer. Étudiés à la lumière de récentes publications qui ont apporté des documents nouveaux sur une partie de ces sujets, les textes que nous avons cités et les deux notes du ms. lat. 2702 qui les complètent deviennent plus faciles à interpréter et l'on peut replacer les Amauriciens dans une meilleure perspective.

Si nous essayons de préciser leur doctrine avec les éléments sûrs dont nous disposons, deux considérations s'imposent. Loin d'être des innova-

(1) Cf. la lettre de l'Église de Liège à Lucius II, éd. MARTÈNE, *Amplios. Coll.* I, 776-778.

(2) Cf. ILARINO DA MILANO, *L'Eresia di Ugo Speroni nella confutazione del maestro Vacario.* Rome, Vatican, 1945. Ugo Speroni, comme les Amauriciens, a une conception gnostique des sacrements, et ne croit pas à l'efficacité intrinsèque des rites. Voir en particulier l'excellente introduction de l'éditeur sur les erreurs de Speroni au sujet de l'Eucharistie, p. 268-346.

(3) Cf. SÖDERBERG, *La religion des Cathares*, Upsal, 1949, qui donne toute la bibliographie et cite et utilise les travaux du P. A. Dondaine.

teurs, ce sont les héritiers, et les victimes, des spéculations théologiques et des mouvements spirituels du XII[e] siècle. Pas de trace, chez eux, du « Nouvel Aristote » de la Métaphysique et des *Libri Naturales*. Le novateur en 1210, est Maître David de Dinant, comme l'ont fort bien montré le P. G. Théry et A. Birkenmajer. Loin d'être des « métaphysiciens forcenés », selon l'expression de M[lle] Capelle, ce sont, pour une part, des demi-savants, tirant des conséquences extrêmes d'un enseignement mal assimilé, et d'autre part, des fidèles à l'esprit simpliste. La formule du Pater modifiée au gré de leur naïve croyance le prouve nettement.

Ils ont interprété le « Deus erit omnia in omnibus » de Saint Paul (I *Cor.* XV, 28) dans le sens d'une présence immanente de la Divinité en la Création tout entière, qui rend inutile la grâce conférée par les sacrements et abolit la possibilité du péché[1]. Leur doctrine est bien plutôt gnostique que matérialiste : le pain de chaque jour est remplacé, de façon vague, par les besoins des âmes. Mais si, sur ce point, nos clercs parisiens se rapprochent des Cathares, ils s'en séparent radicalement en insistant sur la présence du Père, qualifié de « beau », épithète appartenant au langage courant de l'époque, mais déplacée à cet endroit, *en la terre* autant qu'au ciel. La tentation semble être, à leurs yeux, un piège extérieur plutôt qu'une lutte intérieure, et ils substituent au Mal les maux accidentels. Au lieu du vœu évangélique qui demande la glorification de Dieu, ils expriment seulement le désir de voir confirmer une divinisation qui existe déjà. Et le glissement insensible : « Donez nos vostre règne » au lieu de : « que votre règne advienne » marque une nuance quiétiste.

La genèse de ces doctrines n'est pas facile à préciser, malgré les parentés que nous venons de signaler. La diffusion de l'œuvre de Jean Scot Érigène au XII[e] siècle est un fait que de nouvelles études viennent chaque jour confirmer[2]. Il est donc surprenant que les membres du concile provincial de 1210 n'aient pas paru s'apercevoir de la liaison patente d'une partie des propositions qu'ils condamnaient avec le *De divisione naturae*, et qu'il leur ait fallu près de quinze ans pour réaliser cette conjonction[3]. De même pour la doctrine joachimite : le concile de Latran juxtapose Joachim et Amaury dans un même chapitre, mais sans commentaire, et il n'est

(1) GARNIER DE ROCHEFORT (*Contra Amaurianos*, cap. I, II et IX) fait remarquer que l'extension du thème : *Deus omnia in omnibus*, vrai dans le sens causal puisque le Créateur est l'origine de tout être, est abusive dans le sens moral. Le libre arbitre n'a pas de place dans le système des Amauriciens, et quoique nous ignorions si l'accusation d'immoralité portée contre eux est exacte, car c'est un lieu commun des hérésiologues contre toutes les sectes, il est certain que leurs formules aboutissent à l'indifférentisme.

(2) Cf. Dom CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, Louvain, 1933, p. 243 sqq.

(3) Dom Cappuyns estime que le condamnation du « Perifision » par Honorius III en 1225 se référant à un concile provincial, il doit s'agir de celui de 1210. Mais la réunion des évêques autour de leur métropolitain devait être au moins annuelle et le IV[e] concile de Latran (Décret. l. V tit. 1 c. 25) n'avait fait que sanctionner la coutume effective.

question pour le premier que de ses théories trinitaires opposées à celles de Pierre Lombard, et non pas de son prophétisme eschatologique. La lecture du *Contra Amaurianos* nous éclaire quelque peu. Baeumker a montré, fort justement, que Garnier de Rochefort connaissait bien Scot Érigène. Il pouvait difficilement ignorer les spéculations de son confrère cistercien qui, même après la fondation de Flore, semble être resté en bons termes avec une partie de son ordre. On trouve, en marge des sermons de Garnier, et du *Contra Amaurianos* contenus dans le même manuscrit 1301 de Troyes des schémas symboliques qui semblent étroitement apparentés à ceux du *Liber Figurarum*, que l'on vient d'exhumer[1]. C'est un témoignage tangible qui rattache Garnier, tout comme Joachim, à la culture théologique du XIIe siècle, époque à laquelle se multipliaient les représentations figurées de thèmes philosophiques, scripturaires, eschatologiques, etc.

Garnier est sans doute un assez bon représentant des tendances courantes de son époque. Il a été choqué par les aberrations des Amauriciens, mais n'a pas su, ou n'a pas voulu, remonter aux causes assez prochaines cependant de leurs erreurs, parce qu'elles faisaient partie d'un ensemble de spéculations fort répandues, et il nous paraît probable que sa myopie a été partagée par les théologiens parisiens. D'après un passage de l'*Apparatus* d'Henri de Suse, il semble qu'au témoignage d'Eudes de Châteauroux, il y ait eu assez de personnages importants suspects de sympathie à l'égard de la doctrine d'Amaury, extraite du *Periphision* de Maître Jean Scot pour obtenir le silence sur ce point au concile de Latran[2]. Mais pour un malheureux clerc « qui ne comprenait pas bien ce que contenait la cédule » on avait allumé le bûcher des Champeaux.

M. TH. D'ALVERNY.

(1) L. TONDELLI, *Il libro delle figure dell'Abate Gioachino da Fiore*, Torino, 1940. I. Texte. II. Planches. Un manuscrit du début du XIIIe siècle, vient d'être retrouvé à Oxford et sera bientôt publié. Cf. M. REEVES, *The Liber Figurarum of Joachim of Fiore, Medieval and Renaissance studies* II (1950), p. 57 sqq. L'attribution à Joachim du *Liber* paraît de plus en plus probable, et le ms. d'Oxford est un témoin de la première heure.

(2) HENRI DE SUSE, *Apparatus in Decret.* ms. Paris, Nat. lat. 3995, f. 3-3v.

LES « RESPONSIONES »
DE GUILLAUME DE SAINT-AMOUR

Le recueil des œuvres de Guillaume de Saint-Amour publié à Constance en 1632[1] contient une pièce intitulée *Casus et articuli super quibus accusatus fuit magister Guillielmus de Sancto Amore a Fratribus Praedicatoribus cum responsionibus ad singula.* Je donnerai à cette pièce, pour faire court, le titre abrégé de *Responsiones.*

C'est un document intéressant, qui mérite d'être examiné d'un peu près. Le commentaire qu'il appelle suppose qu'on en ait d'abord un texte aussi proche que possible de la rédaction originale. Celui que fournit l'édition de Constance est d'un homme intelligent, mais qui s'est servi d'un manuscrit assez souvent défectueux, et sans qu'on puisse savoir jusqu'à quel point il l'a fidèlement reproduit. Celui que je donnerai a été établi d'après les manuscrits suivants, tous du XIIIe siècle.

A = Reims, Bibliothèque de la Ville, nº 1257, fos 97vo-101.
B = Paris, Bibliothèque nationale, lat. 15812, fos 22vo-25vo.
C = Épinal, Bibliothèque de la Ville, nº 128, fos 38vo-40vo[2].
D = Paris, Bibliothèque nationale, lat. 14880, fos 81-85vo.

A cette liste peut s'ajouter le texte de l'édition de Constance (= *E*), qui représente plus ou moins exactement un manuscrit inconnu.

I. — Établissement du texte

Le premier fait révélé par l'examen de ces copies est l'étroite parenté des manuscrits *B* et *C* : il apparaît clairement à la simple lecture de l'apparat critique, où l'on voit que *BC* opposent souvent une leçon commune, et fautive en plusieurs cas, à une leçon commune de *AD*. Mais, de plus, les manuscrits *B* et *C* présentent, en leur contexture, certaines ressemblances significatives.

(1) *Magistri Guillielmi de Sancto Amore... opera omnia quae reperiri potuerunt.*
(2) Voir la note finale du présent article.

Le manuscrit *C* est un volume homogène, dont toutes les pièces se rapportent à la controverse entre tenants et adversaires des Ordres mendiants. Le manuscrit *B* est un recueil disparate, où ont été insérées des pièces de nature diverse, dues à des mains diverses. Mais ces deux manuscrits *B* et *C* contiennent une même série de trois pièces, à savoir :

Le *De perfectione status religionis* de Thomas d'Aquin (incipit : *Christianae religionis propositum...*) Ms. *B*, f° 2, pièce I ; ms. *C*, f° 23, pièce III.

Un sermon commençant par les mots *A consiliario malo*. Ms. *B*, f° 22, pièce II ; ms. *C*, f° 38, pièce IV.

Le début des *Responsiones*. Ms. *B*, f° 12vo, pièce III ; ms. *C*, f° 38vo, pièce V.

De plus, ce fragment des *Responsiones* s'arrête dans les deux manuscrits à la fin de la réponse à l'article 17, avec adjonction du mot *Valete*, qui manifestement vient ici hors de propos.

Ces particularités s'ajoutent aux indices internes pour prouver la dépendance des deux copies par rapport à un même archétype.

*
* *

D'autre part, il existe un assez grand nombre de cas où les mss *BCD* opposent au ms. *A* une leçon qui leur est commune.

Il s'agit parfois d'une erreur du ms. *A* ; et il n'y a rien à en retenir comme moyen de classification.

Il s'agit, d'autres fois, de passages où l'on ne saurait décider si la bonne leçon est du côté de *A* ou du côté de *BCD*. En voici quatre exemples :

— § 7. *habito sano consilio* (*A*) / manque dans *BCD*.

— § 11. *de ordine Fratrum praedicatorum* (*A*) / *de ordinibus Fratrum praedicatorum et minorum* (*BCD*).

— § 14. *ut supra* (*A*) / *ut supra dictum est* (*BCD*).

— § 14. *secundum quod possum recolere* (*A*) / manque dans *BCD*.

Mais il s'agit aussi, en 9 cas, d'une faute commune aux mss *BCD* et créant entre eux une parenté. Voici ces cas.

1. § 7. *operemini* (*A*) / *operamini* (*BCD*). Citation de Paul, I *Thess.*, 4, 11.
2. § 7. *et* (*A*) / *ut* (*BCD*). Même citation.
3. § 9. *vel* (*A*) / *aut* (*BCD*). Citation de Paul, I *Tim.*, 2, 9.
4. § 10. *vestes pullas aeque* (*A*) / *vestes pullasque* (*BC*) ; *vestes que* (*D*). Citation de Jérôme, *Ad Nepotianum* (*Ep.*, LII, 9).
5. § 13. *haberent* (*A*) / *habebant* (*BCD*). Citation de la glose.
6. § 14. *devitari, devita* (*A*) / *evitari, evita* (*BCD*). Citation de Paul, II *Tim.*, 3, 5.
7. § 14. Référence à II *Tim.*, 3, omise dans *BCD*.
8. § 14. *accepistis* (*A*) / *recepistis* (*BCD*). Citation de Paul, II *Thess.*, 3, 6.
9. § 14. *veniunt* (*A*) / *vivunt* (*BCD*).

On semble ainsi en droit de considérer que les mss *BCD* représentent

une tradition commune, et qu'à l'intérieur de ce groupe, en vertu de ce que nous avons dit précédemment, les mss *BC* forment un sous-groupe.

Toutefois, il faut noter deux difficultés.

1° En quatre endroits, les mss *BC* semblent par une faute commune se lier à la tradition *A*. Les voici :

1. § 2. *omne quod est (est* manque dans *BC) ex mundo* (*ABC*) / *omne quod in mundo est* (*D*). Le texte authentique (I Jean, 2, 16) est : *omne quod est in mundo.*

2. § 2. *supra* (*ABC*) / *super* (*D*). Le texte authentique (Matth., 4, 6) donne *super.*

3. § 10. Référence à Matthieu : 7 (*ABC*) / 6 (*D*) ; et 7 (*A*), II° (*BC*) / 6 (*D*).

4. § 11. Par l'omission de *vel studium*, le texte de *D* est moins bon que celui de *ABC*. Il est meilleur par l'adjonction de *hujusmodi* et par la leçon *labor.* Mais la faute *laboris* (*ABC*) a pu être commise indépendamment, à cause du voisinage de deux génitifs, par *A* et par le modèle de *BC*.

2° En deux endroits, le texte correct est du côté de *BC*. Les voici :

§ 10. *ex rerum natura* (*BC*) / *ex natura* (*AD*) / *ex hiis* (*E*).

§ 11. *indueris* (*BC*) / *indues* (*A*) / *induas* (*D*).

Mais en fait la seule opposition par groupes ne se trouve qu'au § 10. Je ne la crois pas suffisante pour exclure la dépendance de *BC* et de *D* par rapport à un même archétype.

* * *

Pour l'établissement du texte, j'ai adopté comme base le ms. *A*, qui, dans l'ensemble, et sans être toujours correct, présente moins de fautes que le ms. *D*, le seul avec lequel il pouvait être mis en comparaison, puisque *A* et *D* sont les seuls à donner un texte complet.

J'ai corrigé aux endroits où *A* était manifestement erroné.

Je n'ai pas rétabli le texte authentique des citations lorsqu'elles n'étaient pas tout à fait exactes.

J'ai complété entre crochets les références aux Écritures et aux autorités diverses.

J'ai facilité la lecture en adoptant, là où il le fallait, les graphies *ae* (au lieu de *e*), *v* (au lieu de *u*), et *j* (au lieu de *i*). Je ne pense pas que ni les copistes d'autrefois, ni les linguistes d'aujourd'hui puissent beaucoup m'en vouloir.

II. — Le texte

I

Isti sunt articuli errorum quos dicunt Fratres Praedicatores praedicasse[a] magistrum Guillelmum de Sancto Amore publice Masticone[b].

[1] Dixit enim[c] quod qui ad praedicandum mittitur, si petit vel accipit ab hiis quibus praedicat, peccat mortaliter.

Ad haec respondeo quod[d] hoc[e] non dixi, sed contrarium, videlicet quod praedicator missus licite potest sumere sumptus quia[f] ei debentur. I *Cor.* 9,14 : *Ordinavit eos Deus qui evangelium praedicant de evangelio vivere*[g], et II *Tim.*, 2[h], 6 : *Laborantem agricolam oportet*[i], etc. (Glossa : *Necessaria*[k] *sumere ab eis quos tanquam cultor vineae exercet, vel tanquam gregem pascit, non est mendicitas, sed potestas*).

[2] Item, dixit quod non licet religiosis fieri magistros vel recipere dignitates.

Respondeo : Hoc non dixi, sed dixi[l] quod religiosis qui reliquerunt[m] mundum et ea quae in mundo sunt, videlicet divitias, delicias et honores (I Joh. 1 : *omne quod est ex*[n] *mundo*, etc.), sicut non licet eis procurare ut habeant divitias et[o] delicias, ita non licet eis procurare ut habeant dignitates[p] et honores, etiam si sint utiles ad regendum populum Dei, quia, secundum Augustinum, *locus superior, sine quo populus regi non potest, etsi ita teneatur atque administretur ut decet, indecenter tamen*[q] *appetitur*, ut dicit Glossa I *Tim.*, 3,1 super illud *Si quis episcopatum desiderat*, etc. ; VIII. Q. 1, *Qui episcopatum.* Similiter non licet eis procurare ut fiant magistri, quia magisterium honor est. Unde, Matth., 4, 6 super illud *Statuit eum super*[r] *pignaculum templi*, dicit Glossa : *In Palaestina plana desuper erant tecta, et ibi erant*[s] *sedes doctorum, unde populo loquerentur. Ibi ergo Dominum*[t] *diabolus statuit, ubi deceperat multos vana gloria honore magisterii inflatos.* Ergo magisterium est honor.

[3] Item, dixit quod non licet religiosis morari in curiis principum vel praelatorum.

Respondeo : Hoc non dixi, sed dixi quod periculum est praedicatoribus religiosis morari in curiis principum saecularium propter periculum

a. *après* Amore *C* — b. Isti... Masticone] *en rouge dans A, en noir dans BC ; manque dans DE* — Masticone] masticẽn *BC* — c. *mq. A ;* Primo dixit *E* — d. Ad... quod] Respondet ad haec magister Guillermus de Sancto Amore *DE* — e. *mq. C* — f. qui *A* — g. viv. de evang. *A* — h. 3 *AB* — i. op. vivere *A ;* op. primum de frugibus accipere *E* — k. victum *DE* — l. *mq. A* — m. relinquerunt *AD ; après* mundum *BC* — n. quod ex *BC ;* q. in m. est *DE* — o. *mq. C* — p. divitias... dignitates *mq. DE* — q. autem *C, mq. DE* — r. supra *ABC* — s. tecta... erant *mq. A (bourdon)* — t. *après* diabolus *BCD ;* cum *E.*

adulationis. Unde Matth., 11, 8 super illud *Ecce qui mollius vestiuntur*, etc. dicit Glossa : *Rigida vita et praedicatio declinare debet mollium palatia, quae frequentant induti mollibus adulantes.*

[4] Item, dixit quod qui offert se ad praedicandum habenti curam animarum non vocatus, peccat mortaliter.

Respondeo : Hoc non dixi, sed dixi quod, cum officium praedicationis[a] sit officium honoris et praesidentiae[b] in docendo, non debet se[c] homo ad illud ingerere, sed, si vocatus fuerit, debet humiliter obedire. Nam, *cum locus superior imperatur, is*[d] *qui ad percipiendum haec obedit, obedientiae sibi virtutem evacuat si ad hoc ex proposito anhelat*, VIII, Q. 1 *Sciendum.*

[5] Item, dixit quod qui recipit parrochianum alicujus sacerdotis ad confessionem sine licentia sui[e] sacerdotis, peccat mortaliter.

Respondeo : Hoc non dixi sic, sed adjeci « vel sine licentia sui superioris », secundum quod notatur *De poenitentia*, dist. 5, *Placuit*, Extra *De poenitentia*, *Omnes.*

[6] Item, dixit quod episcopus praedicans extra suam dyocoesim sine licentia illius episcopi in cujus episcopatu praedicat, duo peccata mortalia committit, furtum scilicet[f] et inanem gloriam.

Respondeo : Non credo me sic[g] dixisse ; sed dixi quod non licet episcopo extra suam dyocesum praedicare publice[h], vel alia episcopalia[i] exercere, sine licentia dyocesiani (IX, Q. 1, *Epi.* ; XIII, Q. 1, c. 1), quia *per alienam messem transiens falcem mittere non debet* VI, Q. 3 scriptum est ; et *Deuteron.*, 23, 24, super illud *Ingressus vineam proximi tui* etc., dicit Glossa : *In ecclesia alterius episcopi potest alter episcopus aliquos corrigere vel monere, totam vero plebem non licet ei regere vel magna negotia*[k] *tractare.*

[7] Item dixit quod qui dat omnia[l] sua pro Deo, nihil sibi retinens, et[m] postea assidue vivit[n] de elemosinis, non est in statu salvandorum.

Respondeo : Hoc non dixi, sed dixi quod homo validus non habens unde vivat debet, secundum Apostolum, operari manibus, unde vivat, ne compellatur egestate rem alterius desiderare vel rogare. I *Thess.* 4,11 : *Operemini*[o] *manibus vestris, sicut praecipimus vobis, ut honeste ambuletis ad eos qui foris sunt et*[p] *nullius aliquid desideretis* (Glossa : *Ideo opus est agendum, non otiandum, quia et honestum est*[q] *et non desiderabitis rem alterius, nedum rogetis vel aliquid tollatis*). Et ut de materia ista, videlicet « in quibus casibus liceat victum vel necessaria vitae quaerere », breviter me[r] expediam[s]. Sic dico quod qui non habet scientiam operandi, nec habet ignorantiam affectatam, potest mendicare, donec sciat operari. — Item, qui habet impotentiam[t] naturalem, ut pueri, senes et infirmi,

a. praedicatoris *A* — *b.* presidentis *A* — *c. mq. BC* — *d. mq. BC* — *e.* sui proprii *A* — *f.* videlicet furtum *A* — *g.* hoc sic *A* — *h.* publ. praed. *A* — *i.* temporalia *D*, ecclesiastica *E* — *k.* neg. magna *BC* — *l.* d. o.] o. d. *BC* — *m. mq. BC* — *n.* as. vi.] vi. as. *BCD* (vivet *BC*) — *o.* operamini *BCD* — *p.* ut *BCD* — *q. mq. BC* — *r.* br. me] me br. *BCD* — *s. rattaché à* sic *BC* — *t.* ignorantiam *C.*

possunt licite mendicare. — Item, qui habent impotentiam ex consuetudine, utpote[a], sicut dicit Augustinus *De opere monachorum* [cap. XXI] « non melius, sicut multi putant, sed, quod est verum, languidius educati », id est delicate nutriti, et ideo « laborem operum corporalium sustinere non possunt », si mendicare voluerint[b], « credenda est eorum infirmitas et ferenda ». — Item, qui non inveniunt qui eorum operas[c] velint conducere, mendicare possunt. — Item, qui operantur quod possunt, et tamen eorum opus non sufficit eis ad victum, tales ad supplementum sui victus mendicare possunt. Unde II *Thess.*, 3,13 : *Vos autem, fratres, nolite deficere benefacientes* (Glossa : *pauperibus, quia, etsi operantur*[d], *possunt tamen nonnullis indigere* ; et infra : *non enim in reprehensionem venit qui humanus est in largiendo, sed hic qui, cum possit ferre laborem*[e], *otiose vult vitam agere*). — Item, si quis vult erudire animum suum ad ea quae sunt ei[f] necessaria in militia Christiana, potest interim mendicare, secundum Augustinum, *De opere monachorum* [cap. XXI], « ut horae, quibus ad erudiendum animum ita vacatur ut illa opera corporalia geri non possint, non opprimantur egestate ». — Item, illi qui districti[g] sunt tali occupatione militiae christianae ut aliquid agere non possint, licite possunt victum quaerere, vel potestative sumendo, vel mendicando. Et hoc secundum Augustinum, *De opere monachorum*. Et si plures inveniantur casus per Scripturae auctoritatem, aut per inconcussam rationem, paratus sum habito sano consilio[h] assentire.

[8] Item, dixit quod quicumque est in religione[i] non habente redditus vel possessiones, potens laborare opere manuali, et non laborat, et vivit assidue[k] de elemosinis, non est in statu salvandorum, nec excusatur per officium praedicationis.

Respondeo : Ad hoc jam est responsum. Et sciendum est quod ea quae dixi de mendicitate dixi praecipue propter trutannos validos corpore, quorum est in regno Franciae multitudo infinita, et propter quosdam homines[l] juvenes et fortes[m], quos appelant Bonos Valetos, et propter quasdam mulieres juvenes[n], quas appellant Beguinas, per totum regnum Franciae jam diffusas : qui omnes, cum sint validi ad operandum, parum aut nihil volunt operari, sed vivere volunt de elemosinis[o] in otio corporali sub praetextu orandi, cum tamen nullius sint religionis per sedem apostolicam approbatae. Et inter praedictas[p] jam est una secta Parisius, quae dicit[q] « nunquam operandum esse manibus, sed incessanter orandum, et, si homines sic orarent, plures fructus afferret terra sine cultura quam modo afferat cum cultura ».

a. *mq.* *BC* — *b.* valuerint *BC* — *c.* eor. op.] op. (opera *D*) eorum *BCD* — *d.* operentur *BC* — *e.* f. l.] l. f. *BCD* — *f.* *mq.* *D* — *g.* astricti *BC* — *h.* hab. s. cons. *mq.* *BCD* — *i.* regione *A* — *k.* et v. ass.] sed ass. v. *D* — *l.* *mq.* *D* — *m.* et f. *mq.* *D* — *n.* j. et fortes *A* — *o.* de elem. *mq.* *BC* — *p.* pr. sectas *BC* — *q.* *après* manibus *BC* (dixit *C*).

[9] Item dixit quod pretiositas vestium non nocet nec[a] juvat ad salutem.
Respondeo : Hoc non dixi, sed dixi[b] quod[c] licet uti veste pretiosa, dum tamen non excedat homo vel mulier modulum personae suae vel mores patriae, vel non[d] faciat causa movendae concupiscentiae, ut dicit Glossa super illud I *Tim.*, 2, 9 *Non in tortis crinibus*[e] *aut auro aut margaritis vel*[f] *veste pretiosa* Glossa : *ut hiis*[g] *omnibus ultra personae suae modulum et mores, aut*[h] *occasione movendae concupiscentiae studeant.*

[10] Item dixit quod plus peccat qui ultra statum suum portat vilem habitum, quam qui ultra statum suum portat[i] superbum habitum[k].
Respondeo : Non sic dixi, sed dixi quod in vili habitu potest esse superbia sicut in pretiosa veste. Unde Matth., 6[l], 16 *Exterminant facies suas* ; Glossa : *Sicut ex nitore vestium*[m] *jactantia est, ita ex nimio squalore.* Item Hieronimus *Ad Nepotianum* [*Ep.* LII, 9] : *Vestes pullas aeque*[n] *vita ut candidas, ornatus pariter*[o] *ut sordes fuge, quia alterum divitias, alterum gloriam redolet.* Item Hieronimus[p] *De virg., ad Eutochium* : *Nec affectatae sordes nec adquisitae*[q] *divitiae*[r] *laudes pariunt.* Nam, secundum Augustinum *De doctrina christiana* [III, 11, 19] : *Non ex rerum*[s] *natura quibus utimur*[t], *sed ex causa utendi vel modo appetendi, probandum est vel improbandum quod facimus*[u]. — Item dixi quod illa superbia quae est ex veste vili annexam habet simulationem, propter quod majus peccatum est. Unde *Matth.*, 7[v] [6,16] : *Exterminant facies suas* (Glossa : *Lutuosis vestibus, in quibus jactantia est, et magis sub specie humilitatis*[x] *decipit*). Et sciendum quod praedicavi hoc propter Beguinas et Bonos Valetos, dicentes quod vestis pretiosa portari non potest sine magno periculo.

[11] Item dixit coram domino episcopo Matisconensi[y] et clero et populo, ante ecclesiam Sancti Vincentii[z], quod non excusat validum corpore viventem de elemosinis assidue officium praedicationis, vel occupatio orationis vel psalmodiae, vel studium[a], vel alterius alicujus[b] laboris. Et cum diceret dictus episcopus magistro[c] Guillelmo quod non se intromitteret de ordine[d] Fratrum Praedicatorum[e], cum sint approbati per curiam Romanam, respondit idem magister quod non crederet domino papae contra Apostolum, et post ostendere videbatur quomodo[f] sit contra Apostolum vivere de elemosinis sicut dictum est[g].
Respondeo : Ad hoc jam responsum est supra in articulo de mendicitate. Quod dicitur in hoc articulo quod, « cum diceret dictus episcopus dicto magistro Guillelmo quod non se intromitteret[h] de ordine Fratrum Praedi-

a. aut *BC*, vel *D* — *b.* ita *BC* — *c.* quod. s. *BC* — *d.* hoc *A*, non hoc *D* — *e.* carnibus *C* — *f.* aut *BCD* — *g.* in hiis *A* — *h.* *mq.* *A* — *i.* *avant* ultra *BCD* — *k.* s. h.] h. s. *BC*, s. *D* — *l.* VII *ABC* — *m.* v. in quibus *A* — *n.* p. aeque] pullasque *BC* ; que *D* — *o.* perimit *D* — *p.* It. H. *mq.* *A* — *q.* exquisitae *BC* — *r.* deliciae *A*, divinas *D* — *s.* *mq.* *AD* — *t.* utuntur *BC* — *u.* q. f. *mq.* *BC* — *v.* II *BC*, 6 *D* — *x.* sub h. sp. *BCD* — *y.* masticeñ *BC* — *z.* eccl. beati vicentii *C* — *a.* vel st. *mq.* *D* — *b.* alic. alt. *BC*, alt. ali. hujusmodi *D* — *c.* dicto m. *BCD* — *d.* ordinibus *BCD* — *e.* Pr. et Minorum *BCD* — . quod *BCD* — *g.* s. d. est *mq.* *BCD* — *h.* non se i.] n. intr. se *BC*, se non intr. *D*.

catorum et Minorum[a], cum sint approbati per curiam Romanam, » et quod « respondit idem magister Guillelmus quod non crederet domino papae contra Apostolum, etc. », respondeo : Non credo dictum episcopum unquam dixisse illud[b], nec me[c] illud respondisse.

[12] Item, dixit quod mulieres existentes[d] in saeculo, mutantes habitum suum in viliorem causa religionis, peccant graviter ; et quae tondent capillos suos, existentes in saeculo, credentes hoc facere causa religionis, peccant : et debent istae et illae[e] excommunicari. Tales sunt illae mulieres quae vocantur Beguinae[f].

Respondeo : Hoc non dixi, sed dixi quod non licet viro vel mulieri saeculari sive regulari[g] mutare habitum suae professionis in habitum alterius professionis. *Deuteron.*, 12, 11 : *Non indueris*[h] *vestimento lana linoque*[i] *contexto*[k] (Glossa : *Lineis vestibus lanam miscet qui inordinate vivit ex professionibus diversi generis, ut si monialis habeat*[l] *ornamentum uxoris et uxor gerat speciem virginis*). — Item, dixi quod, si vir vel mulier gerat habitum viliorem, ut aliis dissimilis videatur et inter alios sanctior reputetur, peccatum est hypocrisis. Unde Matth., 7 [6, 16] : *Exterminant facies suas*, etc. (Glossa : *Ut aliis dissimiles videantur et ex ipsa vilitate ultra homines praedicentur*[m]). Haec autem omnia dixi propter hypocritas, de quibus tunc loquebar.

[13] Item, dixit quod Christus nunquam[n] mendicavit, nec apostoli ; sed post Ascensionem Domini reversi sunt ad labores suos[o] pristinos.

Respondeo : Dixi quod non memini in Scriptura[p] invenisse Christum mendicasse ; imo, cum esset *pastor ovium* (Johan., 10, 2), *missus ad oves quae perierant domus Israel* (Matth., 15, 24), recipiendo vitae[q] necessaria ab eis quibus praedicabat, non erat mendicitas, sed potestas, ut dictum est supra. — Item, nec apostolos legi[r] mendicasse, sed post surrectionem[s] Domini ad piscationem pristinam rediisse. Joh., 21, 3 : *Dicit eis*[t] *Simon Petrus : Vado piscari*[u] (Glossa : *Post susceptum insuflationis spiritum, post verba ejus « Sicut misit me pater, et ego mitto vos », subito fuerunt*[v] *apostoli qui fuerant*[x], *scilicet piscatores non hominum sed piscium, et ita cum unde viverent*[y] *non haberent*[z]*; et sic eis laborantibus adjecit Dominus*[a] *necessaria quae promisit*). Oblata vero, etiam rogati, apostoli vix recipere volebant timore gravaminis. Unde II *Cor.*, 8, 4 : *cum multa exhortatione obsecrantes*[b] *nos gratiam et communionem ministerii, quod fit in sanctos*[c] (Glossa : *cum timens eis non*[d] *assentirem, obsecrabant nos, ut liceret eis*[e] *sua dare*[f] *non quasi propria, sed quasi communia*[g]).

a. de ordine... Min.] de fratribus etc. *D* — *b*. unq. dix. ill.] ill. unq. dix. *BCD* — *c*. *mq*. *D* — *d*. *après* saec. *BC* — *e*. ill. et ist. *C* — *f*. beguigne *BC* — *g*. s. reg. *mq*. *BC* — *h*. indues *A*, induas *D* — *i*. lino lanaque *BC* — *k*. rejecto *D* — *l*. moniales habeant *BC* — *m*. *mq*. *BC* — *n*. C. n.] n. C. *BC* — *o*. *mq*. *BC* — *p*. sacra S. *BC* — *q*. *mq*. *C* — *r*. inveni *BC* — *s*. resurrectionem *BC* — *t*. ei *BC* — *u*. p. etc. *BC* — *v*. fiunt *BC* — *x*. fuerint *C* — *y*. vivant *D* — *z*. habebant *BCD* — *a*. deus *BC* — *b*. exhort. obs.] obs. hortatione *A* — *c*. quod... s.] qui in sanctos fit *BC* — *d*. ne *A* — *e*. *mq*. *BC* — *f*. sua d.] vocare *A* — *g*. contraria *A*.

Super praemissis articulis delatus ego magister Guillelmus[a] per Fratres Praedicatores[b] apud dominum Matisconensem[c] episcopum, purgavi me coram eodem episcopo et coram clero et populo ipsius civitatis ad hoc vocatis, respondens ad singulos articulos responsiones praemissas[d] sigillatim, ipsis clero et populo[e] perhibentibus testimonium veritatis responsionibus meis.

II

Item, ad illud quod sequitur.

[14] Istae sunt quaedam de rationibus quas magister Guillermus de Sancto Amore, coram magna multitudine[f] praelatorum Franciae, contra ordinationem domini papae tradidit in scriptis ne Fratres reciperentur.

[*A*] Primo dixit « eos non esse admittendos ad societatem nostram[g] scolasticam, nisi de voluntate nostra, quia societas non debet esse coacta, sed voluntaria et gratuita ; — [*B*] item, quia timemus ne sint de penetrantibus domos, quoniam ipsi in domos singulorum se ingerunt, conscientias et proprietates hominum[h] rimantur, et quos[i] seducibiles[k] ad modum mulierum inveniunt, seducunt, id est de consiliis praelatorum ad sua consilia ducunt et etiam[l] captivos ducunt, astringentes[m] eos ad sua consilia[n] vel votis vel juramentis ; et tales praecipit Apostolus devitari[o], dicens (II *Tim.*, 3, 5[p]) : *Et hos devita*[q] ; — [*C*] item, quia timemus ne sint de illis qui, cum[r] non habeant unde vivant[s], vivere volunt otiosi et curiosi, scilicet de curando[t] negotia aliena et de operibus spiritualibus, cum tamen non sint apostoli, vel eorum successores, id est episcopi, nec sint de septuaginta duobus discipulis Domini, nec eorum successores, id est parrochiales presbyteri, nec eorum opitulationes, id est eorum vicarii, ut dictum est supra : tales autem, qui sic vivere volunt, praecipit Apostolus evitari, dicens (*ad Thess.*, ultimo[u] [3, 6]) : *Denuntiamus vobis, fratres, per nomen Domini nostri Jesu Christi* (Glossa : *per Christi auctoritatem et obedientiam praecipimus*) *ut subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inquiete et non secundum traditionem quam accepistis*[v] *a nobis*, usque ibi : ...*et*[x] *nobile quasi inimicum existimare*[y] ; inspiciatur Glossa et invenietis quod tales sunt evitandi, donec resipiscant a tali modo vivendi[z] ; — [*D*] item, cum ipsi sint in statu perfectionis, tenentur ad consilia ; consilium autem Domini est (Matth., 23, 8) : *Nolite vocari rabbi* ; cum ergo velint docere sollempniter, faciunt ut vocentur magistri, et sic veniunt[a] contra domi-

a. G. de Sancto Amore *C* — *b*. praedicatorum *BC* — *c*. mastic. *BC* — *d*. singulis *A* — *e*. ipsius... populo *mq. D* (*bourdon sur le mot* populo) — *f*. mag. mul.] mul. mag. *BC* — *g*. *avant* societ. *D*, *après* scol. *BC* — *h*. *mq. C* — *i*. quod *A* — *k*. seductibiles *BC* — *l*. *mq. C* — *m*. et ast. C ; astringendo *D* — *n*. *mq. D* — *o*. evitari *BCD* — *p*. *La référence mq. ds BCD* — *q*. evita *BCD* — *r*. *mq. A* — *s*. unde viv. *avant* non hab. *D* — *t*. tractando *D* — *u*. II[a] Thes. 3 *BCD* — *v*. recepistis *BCD* — *x*. *mq. BC* — *y*. estimare *BC* — *z*. *mq. BC* — *a*. vivunt *BCD*.

nicum[a] consilium, et ita publice peccant et scandalizant, et sunt vitandi, ut prius ; — [*E*] item, quia ipsi, exercentes officium magisterii, faciunt contra professionem, qua mundo abrenuntiaverunt : in mundo autem tria sunt : concupiscentia carnis, etc., ut supra dictum est[b] ».

Ad haec omnia respondeo[c] : Dico quod[d] tunc temporis non eram procurator scolarium, nec rector, nec de collegio eorum. Sed, cum publice et sollempniter, sicut moris est Parisius, coram magistris et scolaribus dimisissem actum legendi, reversurus ad ecclesiam Belvacensem, quae pro negotiis suis, sub debito juramenti, per litteram suam patentem me revocaverat, retentus a quibusdam magnis viris[e] ut ad compositionem faciendam inter Fratres et Scolares juvarem, sicut et feci, tractatui[f] illius compositionis interfui. Sed, cum ante illum tractatum compromisissent dicti Fratres et Scolares in quosdam praelatos[g] Franciae tanquam in arbitros, et obtulissent Fratres suam[h] petitionem et tradidissent in scriptis, per quam petebant admitti ad scolasticam societatem saecularium[i] scolasticorum, non per ordinationem domini papae, secundum quod possum recolere[k], sed de jure communi, sicut admittuntur alii scolares undecumque venientes, Scolares[l] quasdam exceptiones[m], quod Fratres non deberent eis invitis ad eorum societatem admitti, dederunt in scriptis, petentes indutias ad probandum. Quas probationes nolentes praelati admittere arbitrium dimiserunt, et sic arbitrium expiravit. Et tunc de consensu partium facta est per eosdem praelatos amicabilis compositio[n] inter eos. Dictas vero exceptiones vidi et tenui ; sed eas nec proposui nec tradidi, cum Scolarium procurator non essem. Nec traditae fuerunt illae exceptiones[o] contra ordinationem domini papae, quia de illa tunc non agebatur, nec super ea receperant dicti arbitri potestatem ; sed potius traditae fuerunt dictae[p] exceptiones contra praefatam petitionem, per quam innitebantur Fratres jure communi.

III

Ista sunt quae dicunt Fratres Praedicatores magistrum Guillelmum de Sancto Amore praedicasse coram magna multitudine Parisius[q].

[15] Dixit in sermone *Ascensionis Domini*[r] quod « liber Joachim, qui continet multas hereses, non potest[s] condempnari Romae, quia sunt ibi plures[t] defensores qui defendunt eum[u] ».

a. domini *BCD* — *b*. d. est *mq. BCD* — *c*. resp. *avant* Ad *D* — *d*. Dico q.] quia *BC* — *e*. mag. v. ut] v. mag. *BC* — *f*. *et tractatui D* — *g*. *mq. A* — *h*. suam predictam *A* — *i*. scolarium *D* — *k*. secundum... recolere *mq. BCD* — *l*. undecumque... scol. *mq. C (bourdon)* — *m*. quasdam exc.] quidam exercentes *A* — *n*. *après* eos *BC* — *o*. exc. illae *BC* — *p*. hujusmodi *C* — *q*. Ista... Parisius *mq D;* Iste sunt responsiones magistri G. ad articulos Fratrum, sumptos, ut dicunt, de sermonibus factis Parisius *BC* — *r*. *Mq. BC* — *s*. poterat *D* — *t*. *avant* sunt *BCD* — *u*. *avant* def. *BCD*.

Respondeo : Non sic dixi ; sed, cum ego et quidam alii praedicassemus contra errores repertos in libris qui dicuntur esse Joachim, qui fuerunt positi Parisius[a] ad exemplar, et diceret nobis tam clerus quam[b] populus quare non procurabamus illos errores per[c] Sedem apostolicam reprobari, ideo dixi quia jam aliqui[d] de illis erroribus erant dampnati, ut intellexeram, reliqui vero non[e] poterant ita cito inspici ad dampnandum, tum propter magnitudinem et multitudinem illorum librorum, tum etiam propter multiplicem curiae[f] occupationem, et forte[g] quia libri habebant aliquos[h] defensores.

[16] Item, dixit in sermone *Ramis palmarum* quod tempore Hilarii omnes praelati fuerunt haeretici, etiam papa, cui Hilarius restitit.

Respondeo : Dixi quod in periculis novissimorum temporum *aliqui qui credentur*[i] *esse electa membra Redemptoris Ecclesiam persequentur*[k], ut dicit Gregorius super illud Job, 30, 12 *Ad dexteram Orientis*, etc. ; nec mirandum est hoc, quod[l] idem olim[m] acciderat : nam tempore beati[n] Hilarii fere omnes episcopi qui columpnae Ecclesiae[o] videbantur fuerunt haeretici, excepto ipso[p] Hilario cum paucis, qui etiam restitit papae[q], qui tunc erat haereticus et[r] nutu divino fuit percussus[s] ; et forte ille papa fuit Anastasius secundus, de quo habetur XIX[t] Dist., *Anastasius*.

[17] Item, dixit quod homines divites debent habere pretiosas vestes, quia in deliciis aut divitiis aut pulcris vestibus[u] non est periculum.

Respondeo : Non dixi quod debeant habere, sed quod licet eis habere, ita tamen quod non excedant modulum personae suae nec mores patriae[v], nec fiant[x] causa movendae concupiscentiae[y], ut dictum est supra[z].

[18] Item, dixit in sermone *Cenae* quod illi qui morantur cum regibus vel assumunt praelationes non sunt[a] humiles.

Responsum est ad hoc[b] supra.

[19] Item, dixit in sermone *Pentecostes* quod majus malum erat si aliquis praetermitteret cultum vestium personae suae congruentem, accipiens[c] vestes magis viles quam dignitati congruunt[d], quam si excedat in pretiositate vestium.

Ad hoc[e] responsum est supra.

[20] Item, dixit in eodem quod ad regem[f] pertinet ferre vestes pretiosas ad dandum pro Deo, et judicium et justitiam facere ; et qui aliter[g] facit,

a. pos. Par. *mq. A* — *b.* tam cl. quam *mq. D* — *c.* apud *D* — *d.* jam al. *après* erroribus *D* — *e. mq. A* — *f.* eorum *D* — *g.* et f. *mq. D* — *h.* h. al.] al. h. *BC* — *i.* creduntur *D* — *k.* persecuntur *D* — *l.* quia D — *m.* id. ol.] ol. id. *BCD* — *n. mq. BC* — *o.* Ec. esse *BC* — *p.* beato *D* — *q.* qui... papae] et ipse papa *D* — *r. mq. D* — *s.* et... perc. *mq. C* — *t.* XXV *A*, 20 *D* — *u.* v. et hujusmodi *BC* ; aut... vestibus *après* periculum *(addition) D* — *v.* nec... pat.] et pat. mor. *BCD* — *x.* faciant hec *D* — *y. BC ajoutent* valete, *et s'arrêtent* — *z.* ut... supra *mq. BCD* — *a.* sint *D* — *b.* ad h. *mq. D* — *c.* accipientes *A* — *d.* accipiens... congruunt *mq. D* (*bourdon sur* congruentem) — *e.* h. satis *D* — *f.* reges *D* — *g.* aliud *D*.

peccat mortaliter : non enim dicit Scriptura quod ad regem[a] pertineat portare burellum vel audire matutinas ; et quod magnum periculum imminet illis qui talia suadent regi.

Respondeo : Dixi quod ad regem pertinet ferre habitum congruentem suae dignitati, ne contemptibilis habeatur. Unde Jeronimus : *Utere deliciis non pro te sed pro regno, ut timorem incutias ad justitiam exercendam.* — Item, dixi quod melius est regibus et principibus facere judicium et justitiam, ad quae[b] tenentur, et[c], si oportet, omissis sollempnitatibus divinorum in diebus profestis, quae ipsos a praedictis impediunt, quam propter dictas sollempnitates dimittere[d] judicium et justitiam, ad quae tenentur. Non enim legi « Regum est audire plures missas in[e] diebus profestis, vel matutinas », sed legi : *Regum est facere judicium et justitiam*[f], XXIII, Q. 5 *Regum* ; et credo quod qui contraria[g] eis consulunt peccant.

[21] Item, dixit in sermone *Ramis Palmorum* quod Dominus Jhesus habuit ita[h] pretiosam vestem, scilicet tunicam inconsutilem, quae tanti erat pretii, quod crucifissores noluerunt eam dividere ; et[i], si aliquis nunc ita pretiosam vestem deferret, papelardi spuerent in faciem ejus, sicut Pharisei spuerunt in faciem Jhesu[k] Christi sic induti.

Respondeo : Dixi quod, si peccatum esset habere vestem pretiosam cum debitis circumstantiis[l], Dominus noster non habuisset *tunicam inconsutibilem desuper contextam per totum* (Joh., 19, 23), quae satis pretiosa erat respectu ipsius paupertatis adsumptae ; et haec omnia dixi propter falsam humilitatem hypocritarum, quia per hypocritas erunt pericula novissimorum temporum, de quibus periculis tunc loquebar.

[22] Item, dixit quod, si aliquis mulier tantum habeat de suo sicut aliae sui status et conditionis[m], si ferat vestes humiles in signum quod non curat de superbia mundi[n], non est religio[o], quia religio non consistit in cibis et vestibus, sed tantum in corde.

Respondeo : Ad haec[p] responsum est supra, scilicet qualiter peccatur in veste et non peccatur.

[23] Item, dixit in sermone *Ascensionis Domini* quod qui exponit se paupertati ita quod oporteat eum mendicare peccat mortaliter, nisi manibus operetur[q] vel nisi sit in religione in qua possit vivere de bonis Ecclesiae.

Respondeo : Ad hoc responsum est supra in articulo de mendicitate.

[24] Item, dixit in sermone *Qui amat periculum* quod qui praedicant et non sunt episcopi, qui sunt successores apostolorum[r], vel sacerdotes et curati, qui sunt successores septuaginta duorum discipulorum, vel

a. reges *D* — *b.* ea que *D* — *c.* etiam *D* — *d.* obmittere *D* — *e. mq. A* — *f.* et just. *mq. A* — *g. mq. A* — *h.* tam *D* — *i.* et quod *D* — *k.* domini J. *D* — *l.* circ. predictis *D* — *m.* ditionis *D* — *n. mq. D* — *o.* religiosa *D* — *p.* Resp... haec *mq. D* — *q.* op. man. *D* — *r.* eorum ap. *D.*

nisi vocentur a presbyteris curatis, sunt pseudo apostoli, non facientes mentionem de commissione episcoporum vel papae vel legatorum ejus.

Respondeo : Dixi quod illi qui non sunt episcopi aut curati, vel missi ab eis, si se ingerant[a] praedicationi, pseudo sunt. *Rom.*, 10, 15 : *Quomodo praedicabunt*[b] *nisi mittantur*? (Glossa : *non sunt veri apostoli nisi missi*). Et ibidem expresse adjeci quod, loquendo de missis ab episcopis[c], maxime intelliguntur missi[d] a domino papa, qui est summus episcoporum.

[25] Item, dixit in eodem quod signum falsorum apostolorum est quod vadunt praedicare ubi Christus fuit praedicatus vel praedicatur ab aliis[e], quia Apostolus dixit de se quod ipse praedicavit ubi Christus non fuerat[f] praedicatus.

Respondeo : Cum dicat Apostolus, *Rom.*, 15, 20 : *Sic autem praedicavi euvangelium non ubi nominatus est Christus, ne super alienum fundamentum aedificarem* (Glossa : *ne praedicarem*[g] *jam per alios conversis*), item[h] II *Cor.*, 10, 15 : *Non habentes spem gloriari in aliena regula*[i] *in hiis quae praeparata sunt* (Glossa : *ab aliis praedicatoribus, quia hiis praedicabat Apostolus quibus non erat annunciatum, ut gloriam suo labore quaereret*), timendum est ne illi qui vadunt praedicare fidelibus jam conversis et orthodoxis, non ostendentes litteras sive auctoritates suae missionis, non sint veri apostoli, cum in hac parte non imitantur veros apostolos.

[26] Item, dixit in eodem[k] quod signum falsorum praedicatorum est quod de injuriis sibi factis recurrunt ad dominum papam et impetrant litteras.

Respondeo : Non sic dixi, sed[l] dixi quod veri apostoli patientes erant : Matth., 10, 16 : *Ecce mitto vos*, etc., (Glossa : *qui locum praedicationis suscipit, mala inferre non debet, sed tolerare*) ; item, II *Cor.* 12 : *Signa apostolatus mei facta sunt super vos in omni patientia et signis*, etc. (Glossa : *patientiam primo*[m] *commemora, quae ad mores praedicatoris pertinet*, et hoc maxime pertinet[n] viris perfectis) ; Matth. 5, 44 : *Diligite inimicos vestros*[o] *et*[p] *benefacite hiis*[q] *qui oderunt vos* : falsi vero praedicatores impatientes sunt ; Matth., 7, 16 : *A fructibus eorum cognoscetis eos* (Glossa : *maxime autem per impatientiam cognoscuntur*, quia non solum laedunt hos quos odiunt, sed etiam diffamant). Unde, supra illud Jerem., 23[r] 15, *A*[s] *prophetis Jerusalem egressa est pollutio super omnem terram*, dicit Glossa : *Non sufficit eis proximos laedere, sed quod semel*[t] *oderunt per totum orbem conantur diffamare.* Unde illi praedicatores, qui vexant homines vel per litteras apostolicas vel alio modo, videntur esse contrarii veris apostolis, maxime si sint in statu perfectionis. Unde I *Cor.*, 6, 7 : *Jam quidem*[u] *omnino delictum*[v] *est in vobis, quia judicia habetis inter vos : quare non magis*

a. ingerunt *D* — *b.* praedicant *A* — *c.* eis *D* — *d. mq. D* — *e.* hiis *D* — *f.* fuit *D* — *g.* predicam *A* — *h. mq. D* — *i.* re gloria *D* — *k.* in e. *mq. A* — *l.* Non... sed *mq. D* — *m.* pat. pr.] plus pat. *D* — *n. mq. D* — *o. mq. D* — *p. mq. A* — *q.* illis *D* — *r.* Jerem. 23 *mq. D* — *s.* De *D* — *t.* simul *D* — *u.* cum quoddam *D* — *v.* delectum *A*.

injuriam accipitis[a], *quare non magis fraudem patimini*[b] (Glossa : *Perfectis viris licet sua repetere simpliciter, scilicet sine causa, sine lite, sine judicio ; sed non convenit eis*[c] *movere causam aut*[d] *judicium*[e]).

[27] Item, dixit in sermone *Ascensionis*[f] *Domini* quod signum falsorum praedicatorum est quod volunt recipi in aliqua civitate, vel castro, vel societate, contradicentibus illis qui sunt de societate illa[g].

Respondeo : Dixi quod veri apostoli, nolentes ipsos volentes[h] recipere, nullam molestiam eis[i] inferunt ut eos recipiant, ne videantur aliquid quaerere terrenorum[k] ; et hoc praecipit Dominus, Matth., 10, 14 : *Quicumque non receperint vos, exeuntes foras excutite pulverem de pedibus vestris* ; Glossa : *ut ostendatis appetitum terrenorum non esse in vestris affectibus* ; item, Glossa : *ut ab eis nec ad victum*[l] *aliquid accipiant, nec terrenum ab eis aliquid quaerere ostendant.* Unde qui faciunt contrarium, veros apostolos in hac parte non imitantur.

[28] Item, dixit in sermone *Si quis putat se religiosum esse* quod, si Christus, qui fuit optimus praedicator[m], tota die praedicans in Ramis palmarum, non potuit habere hospitium in Jherosolimam, sed reversus est[n] in Bethaniam, quia non adulabatur, sed dicebat veritatem, nec[o] alii praedicatores possent habere victum[p], nisi adularentur.

Respondeo : Dixi quod, si Dominus Jhesus, qui fuit[q] optimus praedicator et gratiosus, de quo dicitur in Johanne [7, 46] : *Nunquam sic locutus est homo*, cum tota die in Ramis palmarum praedicasset in Jherusalem[r], *eo quod pauper erat et nulli adulatus fuit, in tanta*[s] *civitate hospitium non invenit* (ut dicit Glossa Matth., 21), timendum est ne illi pauperes, qui bona et referta et jucunda hospitia[t] sibi quaerunt, si praedicatores esse voluerunt, adulatores fiant[u], ut libentius et melius procurentur[v].

[29] Item, dixit in sermone Pentecostes quod ille qui praedicat et petit aliquid per[x] se vel per alium, vel etiam si recipit pro se petitum, quamvis non fuerit petitum ad ejus suggestionem, gratiam praedicationis vendit, et est simoniacus[y].

Respondeo : Dixi quod, si praedicator, non missus, post suam praedicationem petat vel peti faciat ab illis[z] aliquid quibus praedicavit, sperans eos libentius daturos[a] propter suam praedicationem, simoniam videtur committere vendendo gratiam praedicationis, ad instar Gyesi, qui petiit vestes a Naamam Syro, sperans se ab ipso habiturum[b], eo quod dominus ejus, scilicet Eliseus, dederat ipsi[c] Naamam gratiam sanitatis (III *Reg.*,

a. accepistis *A* — *b*. patiamini *D* — *c*. eis inde *D* — *d*. ante *D* — *e*. aut jud.] ante judicem *D* — *f*. in s. A.] in ascensio *A* — *g*. illis... illa] illis de communitate vel societate *D* — *h*. nolentes... volentes] nolentibus eos *D* — *i*. *mq*. *D* — *k*. terrenum *D* — *l*. v. ab eis *A* — *m*. qui... pr.] qui optime predicatur *D* — *n*. *mq*. *D* — *o*. sic nec *D* — *p*. possent... v. *mq*. *D* — *q*. est *D* — *r*. Jherosolimam *D* — *s*. tota *D* — *t*. et j. h.] j. et h. *D* — *u*. ad. f.] quia sint ad. *D* — *v*. lib... proc.] lib. reciperentur et melius *D* — *x*. vel per *D* — *y*. simonia *D* — *z*. ab illis *après* aliquid *D* — *a*. se dat. *D* — *b*. facilius hab. *D* — *c*. illi *D*.

16), et pro tanto dixit Gregorius Nazianzenus quod Giesi vendidit Naamam Syro gratiam sanitatis[a], licet vestes illas petierit Eliseo nolente (I, Q. 1, *Qui studet*).

[30] Item, dixit in sermone *Si quis se religiosum putat* quod sunt in periculo dampnationis qui non sunt infirmi, si relicto labore manuum elemosinas quaerunt[b], etiamsi sint praedicatores, quia non possunt vivere de euvangelio nisi episcopi et praelati, qui possunt sumere sumptus[c] a subditis, quod non est mendicitas, sed potestas.

Respondeo : Ad hoc responsum est supra in articulo de mendicitate.

[31] Item, dixit in eodem[d] quod qui non sunt infirmi peccant mortaliter mendicando et secundum jus civile debent graviter puniri.

Respondeo[e] : Responsum est ad hoc[f] supra in articulo de mendicitate. Sciendum autem[g] est quod lex punit mendicantes validos in hunc modum, videlicet[h] quod, si sunt[i] servilis conditionis, efficiuntur servi illorum qui produnt illos, si autem sunt[k] liberae conditionis efficiuntur coloni perpetui eorum qui produnt eos (C[odex][l] *De mendicantibus validis*, lege una, liber undecimus).

[32] Item, dixit in eodem[m] quod regularibus[n] non sunt dandae elemosinae.

Respondeo : Dixi quod mendicantibus validis in casu illicito melius est dare correptionem[o] quam illud quod petunt. Lege Luc, 5 : *Qui petit a te, da ei* (Glossa : *non quod petit, sed melius cum injuste petentem correxeris. Nam utilius esurienti panis subtrahitur*, etc.) (V, Q. *Non omnis*).

[33] Item, dixit in sermone *De coena* quod non debet reputari bonus vel humilis qui portat humiles vestes, vel qui jejunat, vel dat elemosinas, et jacet tota die in templo[p], etiam si miracula facit.

Respondeo : Hoc non dixi, sed[q] dixi[r] : falsi praedicatores, qui venturi sunt ad seducendum fideles Christi, venient sub specie sanctitatis. Matth., 7, 16 : *A fructibus eorum cognoscetis eos* (Glossa : *In conspectu hominum similes sunt ministris justitiae dum jejunant, orant, elemosinas dant ; sed non sunt eorum fructus, quia eis pro vitio reputatur*). Item, Matth., 7, 15 : *Attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces*[s] (Glossa : *qui in humilitate ambulant et falsa religione ; ideoque cavete ne vos seducant*[t] *blanditiis et falsis*[u] *simulationibus*). Item, *Col.*, 2, 18 : *Nemo vos seducat*[v] *in humilitate et religione angelorum* (Glossa : *qui videntur amici*[x] *Dei per speciem et humilitatem religionis ; et haec sunt quibus homines facilius*[y] *seduci possunt*). Unde, licet ostendant

a. III R. 16... sanitatis *mq. D (bourdon sur* sanitatis*)* — *b*. querant *D* — *c*. *mq. D* — *d*. sermone *D* — *e*. *mq. D* — *f*. ad h. *mq. D* — *g*. tamen *D* — *h*. *mq. D* — *i*. sint *D* — *k*. sint *D* — *l*. silicet *A*, c. *D* — *m*. in e. *mq. A* — *n*. talibus *A* — *o*. correctionem *D* — *p*. templum *A* — *q*. Hoc... sed *mq. D* — *r*. d. quod *D* — *s*. intrinsecus... rap. *mq. A* — *t*. decipiant *D* — *u*. falsi *A, mq. D* — *v*. *mq. D* — *x*. inimici *D* — *y*. facile *A*.

praedictas species sanctitatis, nihilominus[a] possunt esse pseudo, etiam si facerent miracula. Unde Matth., 7, 22 : *Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus? daemonia ejecimus et in nomine tuo virtutes multas fecimus? Et tunc confitebor eis quia nunquam novi vos* (Glossa : *sicut cavere monuit a falsis prophetis, ita ab eis qui daemonia ejiciunt et virtutes faciunt* ; Glossa[b] : *virtutes facere... interdum est meriti illius qui operatur, sed invocatio nominis Christi hoc agit ad dampnationem invocantis, vel ob utilitatem eorum qui vident et[c] audiunt*).

[34] Item, dixit in sermone *Qui amat periculum* quod non est reputandus bonus qui bona opera[d] exterius praetendit, et cavendum est ab illis, quia per tales[e] major pars catholicae fidei oportet quod pereat[f], et quod tales persequentur Ecclesiam et eorum persecutio gravior erit quam haereticorum et tyrannorum.

Respondeo : Hoc non dixi, sed[g] dixi quod illi pseudo et penetrantes[h] domos, qui procurabunt pericula novissimorum temporum, venient sub habitu religionis et tantam sanctitatem praetendent, quod videbuntur electa membra Ecclesiae. Unde in *Apocalypsi*, 6, 7 : *Et cum aperuisset sigillum quartum, audivi vocem quarti animalis dicentis : Veni et vide. Et ecce equus pallidus*, etc. (Glossa : *videns diabolus nec per apertas tribulationes nec per apertas haereses posse proficere, praemittit[i] falsos fratres, qui sub habitu religionis naturam[k] obtinent et rufi equi et nigri[l] pervertendo fidem*). Id est : tantam facient persecutionem quantam fecerunt aperte tyranni, quos appellavit rufum equum supra, eodem capitulo, et quantam fecerunt aperte haeretici, quos appellavit nigrum equum supra, eodem capitulo[m]. Item, Job, 13[n] [30,12] super illud *Ad dexteram Orientis*, etc., dicit Glossa : *ad dexteram Orientis illico calamitates insurgunt, quia hic ad persecutionem Ecclesiae prosiliunt qui electa membra Ecclesiae videbantur*[o]. Et ideo hujusmodi homines maxime nocebunt Ecclesiae Dei, quia, sicut dicit Gregorius in *Pastorali* [1, 2], nemo plus nocet in Ecclesia Dei quam qui, perversa agens, nomen habet sanctitatis vel ordinis.

[35] Item, dixit frequenter quod scit se passurum multa et gravia pericula rerum et corporis, et etiam mortem, pro hiis quae praedicat ; sed non curat, ut dicit, quia paratus est mori pro ista veritate. Et hoc frequenter in sermonibus suis protestatus[p] est.

Respondeo : Cum Apostolus prophetavit pericula novissimorum temporum, II *Tim.*, 3 : *hoc autem scito*[q] *quod in novissimis diebus*[r] *instabunt tempora periculosa*[s], etc., et contra illa pericula instanter praedicandum praecipit in sequenti capitulo dicens : *testificor coram Deo et Christo Jesu*

a. nih. tamen *D* — *b.* item *D* — *c.* vel *D* — *d.* *mq.* *D* — *e.* tales oportet quod *D* — *f.* fidei... per. *mq.* *D* — *g.* Hoc... sed *mq.* *D* — *h.* penetrabiles *A* — *i.* permittit *A* — *k.* n. humanam *D* — *l.* n. equi *D* — *m.* et quantam... capitulo *mq.* *D* (*bourdon sur* capitulo) — *n.* 20 *D* — *o.* Eccl. vid.] redemptoris credebantur *D* — *p.* attestatus *D* — *q.* suo *A* — *r.* temporibus *A* — *s.* t. p.] p. t. *A*.

(Glossa : *adjuro*[a] *te coram Deo*, etc.), *praedica verbum*, *insta*[b] *opportune et importune*[c] etc. (Glossa : *prophetia est*[d] *sancti Apostoli*, *qui*, *praescius*[e] *futurorum*, *in doctrina*[f] *praecipit instandum esse*, *ut contra hoc*, *quod futurum erat*, *praepararetur Ecclesia*), idcirco, secundum praeceptum Apostoli, coepi praedicare dicta[g] pericula. Sed, cum quidam dictam[h] veritatem illius[i] praedicationis sustinere non possent, quia[k] illa veritas eis[l] aspera videbatur, secundum quod prophetavit idem[m] Apostolus, consequenter[n] ibidem dicens : *Erit enim tempus cum sanam doctrinam non sustinebunt*, *sed*, *secundum sua desideria*, *coacervabunt sibi magistros*[o] (Glossa : *qui haec eos doceant*, *qui libenter audiant*, *quia veritas illis aspera videbitur*), ideo, ut mihi magis nocere reformidarent, praecipue cum multas minas in secreto[p] audissem[q], aliquando dixi in publico quod forte propter veritatem de periculis novissimorum temporum, quam praedicabam, contingeret me pericula incursurum. Et revera quod verebar[r] accidit.

[36] Item, rogavit auditores suae praedicationis[s] quod, si aliquando audirent quod caperetur vel incarceraretur vel decapitaretur occasione praedicationis, quod ipsi non recederent ab illa veritate quam eis praedicavit.

Respondeo : Dixi quod[t], quidquid mihi pro istius veritatis praedicatione accideret, non moverentur homines a sensu suo, sed, ad confirmandum corda sua in ipsa veritate, consulerent magistros[u] theologiae[v] et alios peritos Sacrae Scripturae, qui hanc veritatem habebant[x] in libris suis.

[37] Item, dixit quod super istis petebat concilium generale.

Respondeo : Dixi quod, si aliquis vellet se opponere quominus deberent[y] praedicari pericula[z] novissimorum temporum et quominus essent pericula praedicanda[a] quae dicebam, paratus essem super hiis[b] subire definitionem ecclesiastici judicii, aut concilii provincialis, aut concilii generalis.

[38] Item, dixit quod, si contrarium praedicaretur eis per Religiosos, quod non crederent eis, sed remitterent eos ad disputandum cum magistris theologiae, qui secum praedicta sentiebant.

Respondeo[c] : Ad hoc responsum est supra prope.

IV

[39] Item, cum dominus Turonensis archiepiscopus, ex deliberato consilio bonorum et proborum, praesente rege et episcopo Parisiensi,

a. id est adj. *D* — *b*. justum *D* — *c*. inoportune *D* — *d*. *mq*. *D* — *e*. pr. fuit *D* — *f*. doctrinam *D* — *g*. predicta *D* — *h*. *mq*. *D* — *i*. *mq*. *D* — *k*. q. sibi *D* — *l*. *mq*. *D* — *m*. *mq*. *D* — *n*. contra *D* — *o*. multos m. *D* — *p*. in s. *mq*. *D* — *q*. audivissemus *D* — *r*. loquebar *D* — *s*. predictorum *D* — *t*. *mq*. *D* — *u*. *mq*. *D* — *v*. theologos *D* — *x*. habent *D* — *y*. *mq*. *A* — *z*. tempora *A* — *a*. *mq*. *A* — *b*. s. h. *mq*. *A* — *c*. *mq*. *D*.

contra hujus modi falsitates praedicasset, magister G. e contra, sequenti dominica, congregata maxima multitudine populi, cum duobus magistris theologiae, fecit ibi portari multos libros et dixit publice quod populo[a] veritatem praedicaverat et adhuc praedicare[b] volebat, sed non poterat eam confirmare per mitras, anulos et croceas[c], nec adducere archiepiscopos et episcopos ; et ideo per scripturam librorum, qui praesentes erant, volebat illam confirmare, per hoc subsigillans[d] congregationem praelatorum praedictorum quae praecesserat[e]. Et dixit quod, cum Parisius non essent nisi septem magistri theologiae[f] (quia Religiosos non computabat), quatuor illorum extra villam absentibus, tres, scilicet ipse et magister Odo de Duaco et Laurentius et scolares eorum parati erant hanc veritatem defendere. Tunc coepit praedicare contra hoc quod archiepiscopus praedicaverat de paupertate ; et dixit quod qui intrat religionem pauperem et fortis est corpore ad laborandum manibus, licet sit praedicator, vel quicumque alius, tenetur laborare manibus et ita acquirere victum suum : alias peccat mortaliter mendicando[g] ; et, si dicatur quod Fratres Minores et Praedicatores habeant privilegium mendicandi, « non intromitto me[h] de eis, sed audacter dico quod qui petit tale privilegium peccat mortaliter, et qui etiam[i] dat, quia[k] contra Apostolum est[l] ».

Respondeo : Cum a quodam bono viro, cujus nomen ignoro, recepissem quamdam cedulam domino Regi Franciae praesentatam, in qua continebantur omnes praedicti errores in hac cedula contenti[m], qui mihi falso erant impositi, sequenti dominico, in atrio Sancti Innocentii, de consilio sapientum, volui me super hiis[n] purgare ; et, cum intellexissem per fide dignos quod quidam viri religiosi, litterati et provecti[o], parati erant se illic[p] mihi opponere et improbare quod dixeram per Scripturas, feci libros theologiae ad meam defensionem illuc[q] deferri ; et, finito sermone et facto, per quemdam magistrum legi articulos dictae cedulae sigillatim, et probavi per astantes clericos et laicos, qui omnes sermones illius anni ad populum factos audierant, quod ego coram eis non dixeram dictos errores. — Item, dixi quod, cum[r] non haberem[s] mitram, nec anulum, nec auctoritatem, per quem mihi crederetur, idcirco attuleram libros Sacrae Scripturae ad probandum veritatem quam praedicaveram[t] de periculis novissimorum temporum. Sed per Dei gratiam nullus mihi[u] ibi se opposuit, nec libros oportuit aperiri. — Dixi etiam quod magistri et baccalarii[v] theologiae facultatis qui praesentes erant parati erant[x] eam mecum defendere veritatem. — De Turonensi autem[y] archiepiscopo, vel contra ipsum, nunquam protuli verbum unum.

a. mq D — *b.* illam pr. *D* — *c.* m. et croceas et an. *D* — *d.* sub sigillis *D* — *e.* precessit *D* — *f.* n. a magistris in theologia — *g.* predicando *A* — *h. mq. D* — *i. mq. D* — *k.* quia peccatum est *D* — *l.* mq. *D* — *m.* in... cont. *mq. D* — *n.* illis *D* — *o.* promeriti *D* — *p.* se i.] i. se *D* — *q.* hic *D* — *r.* quia *D* — *s.* habebam *D* — *t.* dixeram vel pr. *D* — *u. mq. D* — *v.* scolares *D* — *x. mq. D* — *y. mq. D.*

[40] Item, dixit quod episcopi et[a] illi qui mittuntur ab episcopo, licet possint audire confessiones, non tamen possunt dare poenitentiam sacramentalem, nisi[b] solus sacerdos parrochialis, ad quem pertinet ejus[c] cura.

Respondeo : Hoc non dixi, sed[d] dixi quod soli habentes curam animarum vel missi ab eis possunt conferre poenitentiam sacramentalem.

[41] Item, dixit contra illud[e] quod « cum episcopus dat curam, dat totam et totam retinet » : « Ego dico[f] quod falsum est, quia, si totam retinet curam, sic omnes episcopi retinerent curam et sic[g] essent in dampnationem, cum omnes subditos non possent curare nec eorum confessiones audire ».

Respondeo : Dixi quod, cum episcopus dat curam parrochiali presbytero, presbyter habet exercitium curae immediate, episcopus vero[h] exercet eam[i] mediante presbytero aliquando[k], et in aliquibus exercet eam immediate per se ipsum. Unde[l] ab ipsa cura relevatur episcopus per presbyterum non a toto, sed a tanto. Alioquin in maximo periculo essent episcopi, cum non possint curae omnium animarum suarum dyocesium in omnibus semper esse immediate.

[42] Item, dixit in fine sermonis quod « modo de novo impetrata est[m] quaedam littera, in qua continetur quod quidam suis beneficiis privantur, quorum ego primus sum, alii autem privantur beneficis habitis et habendis, ni recipiant Fratres, et[n] excommunicantur. Nos autem contra sententiam istam apposuimus bonam barram, quia posuimus res nostras et sociorum[o] nostrorum nobis adhaerentium in protectione Romanae Ecclesiae ad concilium appellando. Non[p] timemus excommunicationem domini papae, quia non ligat quantum ad Deum. Nos autem peccaremus mortaliter si dictos Fratres reciperemus. Et hoc parati sumus probare. Unde ad recipiendum eos non potest nos cogere papa, quia non potest facere contra Apostolum ».

Respondeo : Dixi me audisse rumores, quod quaedem littera privationis a beneficiis[q] impetrata erat contra me et multos alios : quod tamen postmodum audivimus esse falsum, quia nondum de impetratione aliquid sciebatur. — Dixi etiam quod magistri et[r] scolares appellaverant, ponentes se sub protectione Romanae Ecclesiae, ne contra eos aliquid[s] injuste attemptaretur, et eamdem appellationem de mandato magistrorum et scolarium innovari. — Quod autem dicitur in hoc articulo[t] me dixisse « non timemus excommunicationem domini papae », falsum est[u] et frivolum. Scio enim quod[v] *sententia pastoris, sive justa sive injusta*[x], *timenda est* (XI, Q. 4, cap. 1).

a. ep. et *mq. D* — *b.* sed *D* — *c. mq. D* — *d.* hoc... sed *mq. D* — *e.* c. i. *mq. A* — *f.* Ego d. *mq. D* — *g.* retinerent... sic *mq. A* — *h.* autem *D* — *i.* ex. eam *mq. D* — *k.* tamen *D* — *l. mq. D* — *m. mq. D* — *n. mq. A* — *o.* scolarium *D* — *p.* Nec *D* — *q.* pr. a ben.] beneficiis privationis *D* — *r. mq. D* — *s.* quicquam *D* — *t.* in h. a. *mq. D* — *u.* est omnino *D* — *v.* quia *A* — *x.* i. fuerit *D.*

[43] Die[a] vero[b] lunae post dictam dominicam, facta congregatione magistrorum et scolarium, monuit ipsos viriliter se tenere et quod non[c] timerent excommunicationem[d] domini papae quantum ad Deum. — Dixit etiam quod dicti Fratres nullo modo erant recipiendi ad societatem eorum, quia sunt illi quos praecipit Apostolus evitari, videlicet quia sunt pseudo prophetae, item penetratores domorum[e] et gyrovagi, inquiete[f] ambulantes ; et hos[g] praecipit Apostolus evitari. — Item, dixit quod non permitterent aliquem in aliqua facultate incipere, nisi primo juraret[h] quod se teneret[i] cum Universitate contra omnes[k], in quocumque statu fuerint.

Respondeo : Dixi scolaribus quod ipsi bene[l] defenderent jus suum secundum Deum et justitiam, quia hoc credebam expedire successoribus eorum futuris, omnia vero reliqua quae continentur in hoc articulo non dixi.

V

[*A*] Item, sciatis[m], sancti Patres, quod, cum magister Ordinis Praedicatorum detulisset quosdam magistros theologiae Parisienses apud concilium episcoporum Remensis et Senonensis provinciarum celebratum Parisius, inter quos erat Parisiensis episcopus, et dixisset[n] eos praedicasse et[o] dixisse errores et falsitates praecipue in derogationem Ordinis sui, — et ego, ab eisdem episcopis[p] cum aliis[q] vocatus et interrogatus ab eisdem[r] utrum talia docuissem, constanter[s] negassem, offerens me per Scripturas probaturum quaecumque praedicaveram, vel corrigere aut revocare quaecumque concilium ipsum[t] corrigenda decerneret aut revocanda, — ipsi episcopi, deliberatione habita, tam magistro Ordinis supradicto quam nobis Scolaribus obtulerunt quod[u] parati erant majus celebrare concilium in quo decerneretur[v] utrum[x] ea, quae magister Ordinis praedictus[y] duceret corrigenda[z], docenda essent vel non docenda, praedicanda vel non praedicanda. Ego autem nomine[a] meo et aliorum magistrorum acceptavi concilium[b], et ut celebraretur flexis genibus supplicavi ; dictus vero magister[c] ipsum[d] concilium recusavit, secundum quod probare possum incontinenti per litteras omnium episcoporum qui in supradicto concilio[e] interfuerunt : quas litteras audivistis et vidistis.

[*B*] Dicet autem aliquis : Etsi illa quae[f] praedicta[g] sunt de periculis novissimorum temporum contra pseudo[h] et penetrantes domos praedi-

a. Item die *D* — *b. mq. D* — *c. mq. A* — *d.* sententiam *D* — *e.* pen. d.] penetrantes domos *D* — *f.* sive inq. *D* — *g.* et hos] tales *D* — *h.* jurarent *A* — *i.* tenerent *A* — *k.* c. o.] et contra eos *A* — *l.* ipsi b. *mq. A* — *m.* sciant *D* — *n.* cum d. *D* — *o.* ac *D* — *p. après* aliis *A* — *q.* aliis magistris *D* — *r.* eis *D* — *s.* cumque constanter ea *D* — *t.* cons. ips.] consilium vel consilium populum *D* — *u.* et *D* — *v.* decernerentur *D* — *x. mq. D* — *y.* ord. pr.] predicti ordinis *D* — *z.* arguenda *D* — *a.* in n. *D* — *b.* acc. cons.] cons. acc. *D* — *c.* m. predicti ordinis *D* — *d.* dictum *D* — *e.* in s. c.] ad supradictum consilium *D* — *f. mq. A* — *g.* predicanda *A* — *h.* pseudos D.

canda essent tempore suo, scilicet in novissimis temporibus vel quando propinquiora erunt illa pericula, non tamen modo sunt praedicanda[a] et ideo temeraria fuit praedicatio illa, juxta illud *Eccl.*, 20, 22 : *Ex ore fatui reprobabitur*[b] *parabola; non enim dicit illam in tempore suo.*

Ad hoc[c] respondeo quod[d], cum Apostolus dicta pericula prophetaverit[e], II *Tim.*, 3,1 dicens : *Hoc autem scito*[f] *quod in novissimis diebus instabunt tempora*[g] *periculosa*, etc., statim in principio sequentis capituli cum adjuratione ea[h] praecipit[i] ex tunc instanter praedicari, dicens : *Testificor*[k] *coram Deo*, etc. (Glossa : *scilicet adjuro te coram*[l] *Deo patre*, etc.), *praedica verbum, insta* (Glossa : *instanter praedica*[m])... *in omni patientia* (Glossa : *repugnantium*) *et doctrina* (Glossa : *id est recipientium*) ita *ut patienter sustineas repugnantes et doceas accipientes*, dicit Glossa. Et causam[n], quare modo oporteat praedicari, subjungit Apostolus, dicens : *Erit enim tempus* etc. (Glossa : *quasi diceret « modo hoc est necesse », scilicet ut praedices*) *erit enim tempus cum multi sanam doctrinam non sustinebunt* (Glossa : *id est, non ferent, quasi onus sit eis*), *sed coacervabunt sibi multos magistros secundum desideria sua* (Glossa : *qui haec ipsos doceant, quae ipsi*[o] *volunt*). Item Glossa : *prophetia est Apostoli qui, praescius futurorum, in doctrina*[p] *praecipit instandum esse, scilicet* [*opportune* (*quantum ad eos quibus placet*), *importune* (Glossa : *nolentibus*), *argue, obsecra, increpa*[q]], *ut contra hoc quod futurum erat praeparetur Ecclesia.* Sic ergo patet quod pericula[r] praedicta, contra quae[s] praeparanda est Ecclesia, et modo sunt praedicanda, et semper a tempore Apostoli fuerunt instanter praedicanda. Item I *Tim.*, 4, ubi loquitur Apostolus de eadem materia, dicit Glossa super illud *Spiritus manifeste dicit* (Glossa : *mihi in corde*) *quia in novissimis temporibus* (Glossa : *contra quae modo amplius vigilandum est*) *discedent*[t] *quidam* (Glossa : *scil. notabiles*) *a fide* (Glossa : *quae sibi Spiritus sanctus revelaverit ad instructionem et cautelam Ecclesiae non tacet Apostolus, et ita*[u] *ut Ecclesia praemonita sollicita sit ne ab hujusmodi hominibus circumveniatur*). Sic ergo iterum apparet quod etiam modo sunt praedicanda dicta pericula, ut praemoneatur Ecclesia ad instructionem suam et cautelam.

[*C*] Sed iterum dicet aliquis : Etsi modo praedicanda sunt dicta pericula, non tamen laicis et illitteratis, quales non sunt futuri pseudo et penetrantes domos, sed forte essent praedicanda viris litteratis, quales forte

a. *mq. D* — *b*. reprobatur *D* — *c*. Ad h. *mq. D* — *d*. *mq. D* — *e*. prophetavit *D* — *f*. scitote *A* — *g*. inst. temp.] temp. inst. *A* — *h*. *mq. D* — *i*. pr. apostolus ea *D* — *k*. testificabor *D* — *l*. teste *D* — *m*. praedica... ita ut] predica in omni patientia (dicit Glo. scilicet recipientium) oportune (quantum ad eos quibus placet), importune (Glo. nolentibus) repugnantium et doceas ita ut. *Il semble qu'il faille placer ici les douze mots mis ci-après entre crochets, lesquels manquent dans* D. *Voir Notes complémentaires.* — *n*. Et c.] Sed *D* — *o*. sibi *D* — *p*. qui pr. fut.] qui fuit pr. in doctrina scilicet futurorum *D* — *q*. scilicet... increpa *mq. D* — *r*. contra per. *D* — *s*. contra quae *mq. D* — *t*. dicebant *A* — *u*. infra *D*.

fieri possent pseudo et penetrantes domos[a]; per quae et secundum Gregorium[b] *aliter ammonendi sunt clerici, aliter laici, aliter scolares, aliter religiosi.*

Ad quod respondeo quod, licet illa peccata, quae suis actoribus nocent spiritualiter, coram ipsis actoribus maxime sunt praedicanda, tamen alia peccata, quae aliis quam suis actoribus nocent spiritualiter, sicut sunt peccata[c] pseudo et penetrantium[d] domos, per quae alii spiritualiter seducuntur, praedicanda sunt aliis, maxime[e] laicis et illitteratis, quia illi facilius seducuntur, secundum quod dicit Apostolus, II *Tim.*, 3, 6 : *Ex his*[f] *sunt qui penetrant*[g] *domos et captivas ducunt mulierculas* (Glossa : *id est rimantur proprietates cujuscumque*[h], *et quos idoneos inveniunt captivos ducunt:* id est[i], *mulieres*[k] *et viros seductibiles subdolis et versutis*[l] *verbis seducunt*, dicit[m] Glossa). Unde ipse Apostolus contra deceptiones pseudo praedicans[n], non[o] ipsis pseudo, sed illis qui per ipsos seduci poterant praedicabat[p], dicens, *Eph.*, 5, 6 : *Nemo vos seducat inanibus verbis.* Item *Col.*, 2, 4 : *Nemo vos seducat in humilitate*[q] *verborum*[r]. Item in eodem [2, 18] : *Nemo vos seducat in humilitate et religione angelorum* (Glossa[s] : *qui videntur esse quasi nuntii Dei per speciem et humilitatem religionis ; et haec*[t] *sunt quibus homines facile seduci possunt*). Item, II *Thess.*, 2, 1-2 : *Rogamus vos, fratres, ...ut non cito moveamini*[u] *a sensu vestro*, et infra : *Ne quis vos seducat ullo modo.* Item, Joh., 2, 26 : *Haec autem scripsi vobis de hiis qui seducunt*[v] *vos.* Sic ergo patet, tam per beatum Paulum quam per beatum Johannem apostolos, quod simplicibus et[x] illitteratis, qui facilius seduci possunt, debent maxime praedicta pericula praedicari.

[*D*] Sed adhuc dicet aliquis : Etsi[y] praedicta essent modo praedicanda, et etiam coram laicis, ut dixistis[z], non tamen praedicanda erant a scolasticis eo tempore quo[a] erat contentio inter Fratres Praedicatores[b] et Scolasticos, ne viderentur[c] ea dici propter Fratres aut contra Fratres.

Ad quae[d] respondeo tripliciter[e], primo per interemptionem, quod[f] contentio quam habuerant Fratres contra Scolasticos[g] super societate scolastica, quam ab invitis[h] petebant, antequam haec praedicarentur sedata fuerat per amicabilem compositionem factam per dominum[i] regem Franciae et praelatos ejus regni[k]. — Secundo, dico quod nec contra Ordinem Fratrum nec contra eorum personas aliquid dicebatur, sed tantum contra opera pseudo et penetrantium domos ; et valde ignominiosum est Fratribus dicere quod per talia opera intelligerentur ipsi

a. sed forte... domos *mq. D* (*bourdon sur* domos) — *b.* Augustinum *D* — *c.* licet... peccata *mq. A* (*bourdon sur* peccata) — *d.* penetrantes *A* — *e.* et max. *D* — *f.* et ii *A* — *g.* penetrantes *D* — *h.* unius cuj. *D* — *i.* id est] et *D* — *k.* mulierculas *D* — *l.* non sutis *D* — *m.* ut dicit *D* — *n. mq. D* — *o.* ne *D* — *p.* sed pr. *D* — *q.* subtilitate *D* — *r.* sermonum *D* — *s. mq. D* — *t.* hi *A* — *u.* commoveamini *A* — *v.* seducent *D* — *x. mq. D* — *y.* quod si *D* — *z.* dictum est *D* — *a.* quod *A* — *b. mq. D* — *c.* viderent *A*, videantur *D* — *d.* Ad q. *mq. D* — *e. mq. D* — *f.* quia *D* — *g.* scolares *D* — *h.* invictis *A* — *i. mq. D* — *k.* ej. r.] r. ejusdem *D.*

Fratres, cum hoc esse vix posset, ut existimo[a], nisi in eis talia opera (quod absit !) modo aliquo apparerent. — Tertio[b] dico : Esto[c] quod adhuc[d] esset contentio inter Fratres et Scolasticos[e], et ideo ipsa quae[f] dicebantur de pseudo et penetrantibus domos possent aliquo modo intelligi contra Fratres[g] : non tamen propter dictam contentionem erat veritas dimittenda, exemplo Apostoli, qui contra pseudo apertissime praedicabat, non obstante quod ipsi pseudo contra eum[h] contentionem habebant, ut ipsemet confitetur[i], *Phil.*, 1, 15 dicens : *Quidam propter invidiam et contentionem praedicant* (Glossa : *quia invident*[k] *apostolatus mei gloriam et eam habere contendunt*). Item, in eodem [2, 17] : *Quidam autem*[l] *ex contentione praedicant* (Glossa : *id est ex privato odio, quod*[m] *aliquando mecum contenderunt*), et infra : *aestimantes se suscitare pressuram vinculis meis*. Ecce qualiter contendebant pseudo contra Apostolum. Ispse tamen nihilominus contra ipsos publice praedicabat et etiam[n] publice solvebat[o]. Sic ergo[p] patet quod tempore praefatae contentionis potuissent praedicta[q] licite praedicari, quod tamen factum tunc[r] non fuit. — Nec obstat si dicatur exinde scandalum suscitatum, quod[s] Matth., 18, 6 super illud[t] *Qui scandalizaverit unum de pusillis istis*[u] etc., dicit Glossa : *si de veritate scandalum est, pro scandalo veritas relinqui non debet*. Unde Matth., 15, 12 : cum Pharisaei, qui sanctiores inter Judaeos reputabantur, scandalizati essent propter veritatem quam Dominus praedicabat et ob hoc discipuli dixissent ad Dominum : *Scis quia*[v] *Pharisaei, audito verbo hoc*[x], *scandalizati sunt?*, non tamen propter hoc dimisit[y] Dominus praedicare veritatem suam, sed respondens discipulis[z] dixit : *Sinite illos*[a] ; *caeci*[b] *sunt et*[c] *duces caecorum*, et, secundum Decretalem, *utilius scandalum posmittitur quam veritas relinquatur* (Extra De regulis juris, *Qui scandalizaverit*, etc.).

VI

De libello autem qui dicitur esse reprobatus a domino papa, cujus editio mihi imponitur, dico quod, cum praelati Franciae, sollicitati ut caverent Ecclesiae Gallicanae sibi commissae a periculis novissimorum temporum, quae ventura sunt per pseudo et penetrantes domos, requisivissent magistros theologiae[d] ut auctoritates divinae et canonicae Scripturae de hac materia loquentes colligerent et eas[e] in scriptis traderent, quia non poterant vacare inspectioni librorum, ego, una cum aliis magistris et baccalariis[f] theologiae et magistris decretorum, collegi auctoritates prae-

a. extimo *A* — *b.* Item *A* — *c.* *mq. D* — *d.* ad hoc *D* — *e.* scolares *D* — *f.* *mq. D* — *g.* F. quod absit *D* — *h.* eam *A* — *i.* profitetur *D* — *k.* invadent *A* — *l.* *mq. D* — *m.* quia *D* — *n.* *mq. D* — *o.* scribebat *D* — *p.* quem *A* — *q.* *mq. A* — *r.* *mq. A* — *s.* quia *D* — *t.* dicitur super *A* — *u.* *mq. D* — *v.* quod *D* — *x.* v. h.] h. v. *A* — *y.* *après* praedicare *D* — *z.* d. suis *D* — *a.* illi *D* — *b.* quia c. *D* — *c.* *mq. D* — *d.* parisienses *D* — *e.* *mq. D* — *f.* scolaribus *D*.

dictas et per multas collationes ego et alii praedicti in volumen unum sub certis rubricis illas[a] redegimus[b]. Sed volumen illud[c] immutatum[d] fuit quinquies successive magis ac[e] magis corrigendo, quaedam addendo, quaedam subtradendo, quaedam vero declarando[f]. Secundum[g] quod perpendere potui inspiciendo volumen[h] illud quod vos mihi, domini mei Cardinales, respiciendum dedistis, volumen illud, secundum quod possum recolere, fuit tertiae compilationis, quae postmodum bis mutata fuit et correcta addendo, subtrahendo, et declarando. Nec scio[i] tamen utrum per vitium falsitatis in isto volumine quicquam additum fuerit vel substractum[k]. Unde, si dominus Papa modum et formam illius compilationis reprobavit (nam auctoritates divinas ibi contentas, ut ipsemet confitetur, reprobare[l] noluit nec intendit), sententiae[m] non resisto, sed obedio, credens firmiter quod, si quartam vel quintam compilationem earumdem auctoritatum vidisset (cum in eis[n] nihil contineatur quod offendere debeat animum christianum), non eas reprobasset, sed potius approbasset.

Hoc autem sciatis quod in unaquaque dictarum compilationum supponitur[o] illa compilatio correctioni[p] ecclesiasticae, id est domini Papae et aliorum praelatorum quibus competit auctoritates[q] corrigere : propter quod auctores earum[r], — cum nullum errorem scienter ibi[s] posuerint[t] et, si quid ibi erat quod offendere posset, correxerint[u], nec non illud quod in illa compilatione, quam dominus Papa dicitur reprobasse, ipsi domino displicuit, defendere non velint, — licet tam illa compilatio reprobata quam aliae ad multorum manus pervenerint, — in nullo sunt[v] arguendi, cum dicit Augustinus in libro *Retractationum*, in principio[x] : *Nec*[y] *quisquam*[z] *nisi imprudens, quod*[a] *mea errata reprehendo, me reprendere audebit*[b]*; sed, si*[c] *dicat*[d] *non ea debuisse a me dici quae postea mihi*[e] *displicerent, verum dicit et mecum facit.* Et etiam[f] : *Si quis*[g] *primas habere non potuit sapientiae, secundas habeat partes modestiae, ut, qui non valuit*[h] *impoenitenda*[i] *dicere, saltem poeniteat quae cognoverit dicenda non fuisse.* Et infra[k] : *Scribere autem mihi placuit, ut haec emittam in manibus*[l] *hominum, a quibus ea quae jam edidi revocare emendanda*[m] *non possum.*

Igitur, sancti Patres, ego et alii socii mei eadem competenter dicere possumus de compilationibus supradictis, ut qui primas non potuimus[n] habere partes sapientiae nihil impoenitendum dicendo, saltem secundas habeamus[o] modestiae quod displicuerat corrigendo, et, qui priores compi-

a. *mq.* *D* — *b.* redigimus *D* — *c.* *mq.* *D* — *d.* mutatum *D* — *e.* et *D* — *f.* determinando *D* — *g.* et sec. *D* — *h.* et vol. *A* — *i.* N. s.] Nescio *D* — *k.* per vitium... substractum] in isto volumine quod mihi inspiciendum dedistis si quicquam additum vel substractum fuerit per vitium falsitatis *D* — *l.* *mq.* *D* — *m.* sententie sue *D* — *n.* ea *A* — *o.* in principio sup. *D* — *p.* correptioni *A* — *q.* auctoritas *D* — *r.* eorum *A* — *s.* *mq.* *D* — *t.* imposuerint *D* — *u.* conexerint *D* — *v.* sint *D* — *x.* primo *D* — *y.* *mq.* *D* — *z.* quicquam *D* — *a.* quos *D* — *b.* videbis *D* — *c.* *mq.* *A* — *d.* dicas *D* — *e.* etiam m. *D* — *f.* infra *D* — *g.* S. q. *mq.* *D* — *h.* potuit *D* — *i.* omnia imp. *D* — *k.* ita *A* — *l.* manus *D* — *m.* emenda *D* — *n.* potuissent *D* — *o.* haberemus *D*.

lationes, in quibus aliqua displicebant, de manibus[a] hominum revocare nequimus[b] emendandas, posteriores edidimus ad priores, sicut potuimus, corrigendas[c].

III. — Commentaire

1. NATURE DE LA PIÈCE

Deux choses ressortent clairement du texte qu'on vient de lire : 1° il s'agit d'une défense présentée par Guillaume de Saint-Amour contre certaines accusations dont il avait été l'objet de la part des Frères Prêcheurs et formant, selon son expression même (art. 40, p. 355), une « cédule » ; — 2° cette défense a été présentée devant une commission de cardinaux[1].

Mais quelle est la nature de la pièce ?

Assurément, ce n'est pas un procès-verbal d'audience : l'exactitude des textes cités et la rigueur dans la présentation des arguments excluent l'hypothèse d'un exposé oral recueilli par des greffiers. Il n'est pas douteux qu'on ait affaire à un mémoire rédigé de la main de Guillaume sous la forme même où nous l'avons. Ce terme de « mémoire » a été employé par M. le chanoine P. Glorieux : c'est le bon.

Reste à savoir à quel moment de l'instance doit se situer la rédaction.

Il ne serait pas impossible, en soi, que Guillaume l'ait entreprise après sa comparution devant les cardinaux, dans l'intention de porter à la connaissance d'un large public les réponses qu'il avait faites à ses juges. Toutefois, même si les copies du texte qui nous sont parvenues, et d'autres encore qui ont dû se perdre, ont été exécutées à fin de propagande une fois le procès terminé, il est probable que la rédaction a été faite initialement à l'intention des cardinaux-juges, selon l'usage qui voulait que les parties, accusation et défense, missent et présentassent par écrit *(tradere in scriptis)* les éléments de leur thèse, sans préjudice d'un exposé oral venant à l'appui. M. le chanoine Glorieux a eu raison, ici encore, de donner aux *Responsiones* le titre de « mémoire justificatif ».

2. DATE ET CIRCONSTANCES

L'affaire, venue devant une commission de cardinaux, s'est passée à Rome, Guillaume étant présent.

a. de m.] demonibus *D* — *b.* requirimus *D* — *c.* *mq. D.*

(1) L'auteur (partie VI) les appelle *domini mei cardinales,* et *sancti Patres.* Il les appelle également *Sancti Patres* au début de la partie V.

Guillaume s'était déjà trouvé dans cette ville pendant l'été de l'année 1254, opérant alors comme procureur de l'Université de Paris ; mais ce n'est pas de ce voyage qu'il peut s'agir ici, puisque le texte des *Responsiones* fait mention du *De periculis*, paru seulement en 1255, et aussi d'un événement indubitablement daté du 1er mars 1256. Il s'agit, en réalité, d'un second voyage, au sujet duquel le *Chronicon Normanniae*[1] dit ceci :

Les maîtres en théologie de l'Université de Paris, et principalement Guillaume de Saint-Amour, commencèrent[2] à prêcher de certains signes, auxquels se reconnaîtraient, selon les Écritures, les pseudo-prédicateurs, qui, aux temps derniers, devaient venir pour combattre la foi chrétienne. Ils composèrent aussi à ce sujet un livre qu'ils intitulèrent *De periculis novissimorum temporum*. De quoi les Religieux, c'est-à-dire les Mendiants, furent excessivement affectés. Ils déférèrent le livre au pape Alexandre, qui le condamna[3], disant qu'il avait été composé pour le décri et la perte des Religieux. Le pape rompit donc la paix faite précédemment[4] et il interdit le royaume [de France] à quatre des plus hauts maîtres de l'Université de Paris, s'ils ne recevaient pas immédiatement les Frères [dans la société universitaire][5].

Ces maîtres se rendirent à la cour de Rome. Trois d'entre eux, s'étant soumis, furent rétablis et rentrèrent couverts d'ignominie ; c'étaient maître Odon de Douai, maître Chrétien[6], et le doyen[7] de Bar-sur-Aube. Mais le quatrième, maître Guillaume de Saint-Amour, tint ferme devant la cour ; et, accusé sur de nombreux points par les Religieux, il démontra avec succès son innocence et [la vérité de] sa doctrine devant quatre cardinaux, qui le déclarèrent quitte et absous de toute accusation venue des Frères...

Maître Guillaume de Saint-Amour, ayant obtenu du pape Alexandre l'autorisation de rentrer, revenait dans son pays *(ad terram suam)*, affaibli par une grave maladie dont il avait été atteint, quand, par des chapelains à lui, le pape Alexandre lui fit tenir une lettre, par laquelle il lui interdisait l'entrée du royaume de France, et le privait de tous ses bénéfices, ainsi que de sa chaire et du droit de prêcher et d'enseigner.

En ce récit, l'ordre des faits n'a pas été rigoureusement observé. On croirait, à le lire, que la condamnation du *De periculis*, laquelle ne fut annoncée par le pape que le 5 octobre 1256[8], aurait précédé le rejet de l'accord du 1er mars et la menace d'exclusion du royaume dirigée contre les quatre maîtres : rejet et menace qui furent signifiés par le pape dès le 17 juin[9]. Ce qu'on peut retenir du témoignage, c'est le fait que le voyage des maîtres eut lieu en 1256 et qu'il eut pour but une justification en cour de Rome.

(1) *Recueil des historiens de la France*, t. XXIII, p. 214-215.

(2) L'auteur semble vouloir dire « après l'accord du 1er mars 1256 », dont il a parlé précédemment.

(3) Lettre du 5 octobre 1256 (*Chartularium Universitatis Parisiensis*, édit. H. Denifle et E. Châtelain, nº 288).

(4) Celle du 1er mars 1256 (*Cart. Univ. Par.*, nº 268).

(5) Par lettre du 17 juin 1256 (*Cart. Univ. Par.*, nº 280).

(6) De Beauvais.

(7) Au lieu de « le doyen », il faut sans doute lire « Nicolas ».

(8) *Cart. Univ. Par.*, nº 288.

(9) *Ibidem*, nº 280.

Matthieu Paris, à l'année 1256, parle lui aussi de ce même voyage. Il écrit[1] :

Comme les conflits et les heurts entre maîtres parisiens et Frères Prêcheurs allaient se multipliant, on élut avec grand soin certains maîtres très illustres, savoir maître Guillaume de Saint-Amour et maître Odon de Douai, qui avaient professé avec éclat à la Faculté des Arts et de Décrets, et enseignaient alors à la Faculté de Théologie,— maître Chrétien, chanoine de Beauvais, de très grande réputation comme philosophe, d'abord maître à la Faculté des Arts, puis passé à la Faculté de Théologie, — maître Nicolas de Bar-sur-Aube, précédemment maître aux Facultés des Arts et de Lois et Décrets, qui se préparait à enseigner à la Faculté de Théologie, — maître Jean de « Siccavilla »[2], Anglais, recteur de l'Université, — et maître Jean Belin, Français, philosophe très renommé, enseignant à la Faculté des Arts. Tous ces personnages, pris parmi les plus illustres, furent choisis après mûre délibération (car la foi était en péril) pour se rendre à Rome, auprès du pape, et travailler à ramener la paix dans l'Université ainsi qu'à rétablir la foi, en un moment où le mal menaçait de gagner. On fit une collecte dans l'Université pour leurs frais de voyage.

C'est que les Frères prêchaient et enseignaient des nouveautés, des folies, disait-on, qu'ils tiraient du livre de l'abbé Joachim, dont le pape Grégoire avait condamné les écrits. Ils avaient aussi composé un livre, qu'il leur plut d'appeler l'*Évangile éternel*, et d'autres écrits qu'il est inutile de citer.

Les Frères Prêcheurs envoyèrent aussitôt des représentants contre l'Université, pour répondre face à face à ses maîtres...

Ayant entendu les doléances des deux parties, le Pape ordonna de faire brûler secrètement le livre intitulé l'*Évangile éternel* et, autant que possible, sans offenser les Frères...

Grâce aux soins vigilants du cardinal Hugues et de l'évêque de Messine, tous deux issus de l'Ordre des Prêcheurs, on s'employa prudemment et dans le silence à apaiser la querelle...

On le voit, Matthieu Paris ne donne pas au voyage des maîtres le même but que l'auteur du *Chronicon Normanniae* : selon lui, l'Université aurait député à Rome, non point pour se justifier dans l'affaire du *De periculis*, mais pour se porter accusatrice dans l'affaire de l'*Évangile éternel*. Or il semble bien que ce dire repose sur une confusion entre le voyage de 1254 et celui de 1256.

Un exemplaire de l'*Évangile éternel* avait été déjà apporté au pape Innocent IV en 1254[3]. Alexandre IV l'avait fait examiner dès juillet 1255 par les cardinaux Hugues de Saint-Cher, Eudes évêque de Tusculum, et Étienne évêque de Préneste[4]. Il avait, le 23 octobre de la même année, ordonné de le détruire[5], et il avait renouvelé cet ordre le 8 mai 1256[6]. Il n'y avait donc plus lieu pour les maîtres parisiens, après cette date de députer à Rome en vue d'une affaire relative à l'*Évangile éternel*.

Mais ce que Matthieu Paris dit à ce sujet peut très bien convenir à

(1) *Chronica majora*, édit. Luard, t. V, p. 598-600.
(2) C'est le nom donné par le P. Denifle. L'édition porte « Sectavilla ».
(3) *Cart. Univ. Par.*, n° 257.
(4) *Ibidem*, et note 4 de Denifle.
(5) *Ibidem*, n° 257.
(6) *Ibidem*, n° 277.

l'année 1254. En effet, il y avait eu alors collecte dans l'Université pour les frais de procès[1] ; les Frères, conformément aux instructions pontificales, avaient envoyé à Rome des représentants pour être entendus contradictoirement avec les maîtres parisiens[2] ; et il est probable que Guillaume de Saint-Amour, membre de la délégation universitaire, avait porté devant le pape l'affaire de l'*Évangile éternel*.

Il semble donc qu'il faille s'en tenir à l'interprétation du *Chronicon Normanniae* et considérer que la députation de 1256 a eu pour but de présenter la défense des maîtres parisiens contre des accusations portées par les Frères.

Les maîtres délégués de l'Université, Guillaume, Odon, Chrétien, Nicolas et leurs compagnons, ne durent quitter Paris qu'après le 15 août 1256. C'est ce qu'on peut déduire du fait que Guillaume de Saint-Amour prononça encore à Paris, le 13 de ce mois, son sermon sur le *Pharisien et le Publicain*. A ce moment-là les Frères prêcheurs devaient être déjà en route, précédant les députés universitaires : si leur relevé des erreurs de Guillaume ne fait pas mention de ce sermon, c'est que probablement celui-ci a été postérieur à leur départ et qu'ils l'ont ignoré.

A Rome ils l'emportèrent d'abord sur la question du *De periculis*.

Le roi de France avait envoyé au pape deux de ses clercs, Jean et Pierre, avec mission de lui demander certaines choses en faveur des Frères[3]. Le pape, auquel on doit l'information, ne précise pas ce qu'étaient ces choses ; mais on peut le supposer. On sait qu'il avait écrit au roi, le 27 juin 1256[4], pour le prier d'expulser du royaume de France Guillaume, Odon, Nicolas et Chrétien, et même de faire incarcérer Guillaume et Chrétien. A cette date, le roi avait quelques raisons pour n'être pas content de Guillaume. On voit, d'après les *Responsiones* (art. 19 et 20), que celui-ci, dans son sermon de la Pentecôte (4 juin), l'avait mis plus ou moins ouvertement en cause à propos de l'humilité de ses vêtements et de son absorbante dévotion. De plus, à la fin de juin ou au début de juillet, le roi avait assisté à un sermon de l'archevêque de Tours[5] dirigé contre la doctrine de Guillaume. Et vers le même temps[6], une « cédule » lui avait été présentée, qui imputait au même Guillaume certaines erreurs. Ces diverses circonstances pouvaient l'incliner à accueillir favorablement la demande du pape. Néanmoins il était naturel qu'il hésitât à prendre une mesure qui aurait engagé à l'excès son autorité et qui aurait eu l'air d'une initiative personnelle. C'est pourquoi l'on se demande si une partie au moins de la mission de ses clercs Jean et Pierre

(1) *Ibidem*, nº 239.
(2) *Ibidem*, nºs 225 et 247 (p. 282).
(3) Lettre du pape du 17 octobre 1256 (*Cart. Univ. Par.*, nº 289).
(4) *Cart. Univ. Par.*, nº 282.
(5) *Responsiones*, art. 39.
(6) *Ibidem*, art. 39.

n'était pas d'inviter le pape à formuler expressément une sentence, dont le bras séculier n'aurait été ensuite que l'exécuteur. Ainsi s'expliquerait que le pape, lui écrivant le 11 août 1257[1], ait pu lui dire : « Comme votre éminence royale nous a demandé (je pense que vous n'en avez pas perdu le souvenir) d'interdire au dit Guillaume l'entrée de son royaume, et comme nous avons jugé à propos de le faire dans les termes ci-dessus... »

D'autre part, les deux clercs avaient apporté et remis au pape (sur instruction du roi ou de leur initiative personnelle, on n'en peut décider fermement[2]) un exemplaire du *De periculis*[3]. L'ouvrage, après examen par un conseil de quatre cardinaux[4], fut condamné par l'autorité pontificale « en présence d'une grande multitude de fidèles » ; et cette condamnation fut publiée le 5 octobre[5].

Hors ces indications, on est mal renseigné sur la façon dont les choses se passèrent à Rome. Tout au plus la lettre du pape du 5 octobre donne-t-elle encore les noms des quatre cardinaux qui examinèrent le *De periculis* : c'étaient Eudes de Châteauroux, évêque de Tusculum ; Jean de Tolleto, prêtre de Saint-Laurent « in Lucina » ; Hugues de Saint-Cher, prêtre de Sainte-Sabine ; et Jean Gaëtan, diacre de Saint-Nicolas « in carcere Tulliano ».

Thomas de Cantimpré, qui a parlé de l'affaire, donne à entendre que certains débats furent consignés par écrit[6]. S'il en a été ainsi, il s'agit de documents aujourd'hui perdus. Quant à son propre récit des événements, aussi imprécis que déclamatoire, il ne permet pas de se faire une idée claire des faits. Ayant rapporté avec une foi exultante une série d'histoires qu'il allègue comme autant d'exemples du courroux divin s'abattant sur les ennemis des Frères, il s'arrête finalement au cas d'Innocent IV (dont il tait le nom, dit-il, par respect pour le siège apostolique), coupable d'avoir aboli les privilèges des Prêcheurs et des Mineurs (il veut parler de la bulle *Etsi animarum*) : le jour même, raconte-t-il, où ce pape commettait cet acte impie, il fut frappé d'une paralysie dont il ne se releva plus et, à sa mort, un très saint homme eut une vision qui le lui montrait livré à saint Dominique et à saint François pour être jugé.

Thomas continue alors en disant :

De ce criminel édit (la bulle *Etsi animarum*) quatre maîtres principalement furent, à Paris, les instigateurs acharnés. Ils excitèrent férocement contre les Frères les âmes naïves des écoliers, au point que, si le très pieux et très dévot Louis, roi de France,

(1) *Cart. Univ. Par.*, nº 315.

(2) *Ibidem*, nº 289. Le Nain de Tillemont (*Histoire de saint Louis*, t. VI, p. 198) ne s'est pas prononcé ; mais le P. Denifle (*Cart. Univ. Par.*, p. 333, n. 1) considère que c'était de la part du roi.

(3) *Cart. Univ. Par.*, nº 289, du 17 octobre 1256.

(4) *Ibidem*, nº 288.

(5) *Ibidem.*

(6) *Bonum de apibus*, l. II, c. 10, § 23.

et son pieux frère Alphonse, comte de Poitiers (celui-ci avant que le roi fût revenu d'outre mer)[1], ne s'étaient dressés comme des murailles pour la défense des Frères, ces religieux eussent été anéantis en leurs biens et leurs personnes. Alors, faute de pouvoir davantage, les maîtres en question envoyèrent à travers les pays et les royaumes des lettres diffamatoires et pleines de mensonges dirigées contre les Frères[2].

Après cela, ils compilèrent un ouvrage abominable, commençant par les mots *Ecce videntes clamabunt foris* et intitulé *De periculis novissimorum temporum*. En ce livre, inspiré par la haine et la démence, ils s'efforçaient d'étouffer et de détruire les Ordres susdits.

Comment, après citation et convocation de ces maîtres devant la cour de Rome et le souverain Pontife, l'ouvrage fut condamné et brûlé, non seulement à la cour même, mais aussi à Paris, en présence de la foule des universitaires, on pourra l'apprendre en lisant les exposés dirigés principalement contre les quatre maîtres adversaires capitaux [des Frères], en lisant aussi les discussions de monseigneur le cardinal Hugues [de Saint-Cher], de l'ordre des Frères Prêcheurs, de monseigneur Richard, de monseigneur Gaëtan, et de nombreux autres cardinaux, — et aussi les déclarations du vénérable Frère Humbert, maître de l'Ordre des Prêcheurs, — et aussi les abondantes et grandes discussions de Frère Bonaventure[3], ministre général de l'Ordre des Frères Mineurs, surtout celles de maître Albert, de l'ordre des Frères Prêcheurs, appelé spécialement pour cette occasion par monseigneur le Pape, et d'autres prélats ou personnages importants, qui parlèrent à Anagni devant une grande foule. On pourra trouver tout au clair dans ces documents la vérité sur ce qui s'est passé.

En suite de quoi, les maîtres en question, adversaires des Frères, furent privés de toutes leurs dignités et de tous leurs bénéfices jusqu'à ce qu'ils eussent juré, selon l'ordre impératif du pape, de rétracter à Paris et dans les autres cités et lieux de leur honteuse prédication tout ce qu'ils avaient vomi implicitement ou explicitement contre les Ordres des Frères susdits (§ 23).

Et l'on doit noter qu'avant que maître Albert, frère de l'Ordre des Prêcheurs, se fût présenté à la cour de Rome, un certain maître Guillaume, avec ses complices, avait étrangement gagné à la cause de sa perversité le clergé romain et aussi le peuple, les séduisant par de nombreux discours. Mais, après les discussions dont j'ai parlé, comme, à la demande du pape et de tous les cardinaux, maître Albert avait expliqué de façon admirable, mieux que personne ne l'avait jamais fait, l'Évangile de Jean en entier et les épîtres canoniques, l'affaire des Frères Prêcheurs et Mineurs fut réglée de façon si favorable, que tous leurs ennemis en furent frappés de stupeur et d'horreur, et que les partisans de la vérité purent se reposer et se réjouir dans la paix la plus complète (§ 24).

On le voit : ce récit emphatique de Thomas de Cantimpré ne brille point par la clarté dans l'exposé des faits.

Une première question est pour nous de savoir si Guillaume de Saint-Amour et ses collègues parisiens furent présents lorsque fut discutée l'affaire du *De periculis*.

On admet généralement le contraire. Le Nain de Tillemont écrivait prudemment[4] : « La première chose que les députez apprirent en arrivant à Anagni, fut peut-estre la condamnation du livre de Saint-Amour ».

(1) Cf. *Cart. Univ. Par.*, n° 230, p. 255-256.

(2) Allusion à leur manifeste du 4 février 1254 (*Cart. Univ. Par.*, n° 230).

(3) Erreur. Le ministre général des Mineurs était alors Jean de Parme. Les meilleurs manuscrits ne donnent ici aucun nom. Cf. DENIFLE, p. 333, n. 6.

(4) *Op. cit.*, t. VI, p. 201.

Plus catégoriquement, le P. Denifle[1], parlant de cette condamnation, a écrit : « Guillelmus de Sancto Amore ipse non adfuit ; utique tamen post condemnationem, ut patet ex suis *Responsionibus*, p. 109 ». Son avis semble avoir prévalu.

Il est certain que les députés se trouvaient à Anagni au moins dès le 18 octobre : un acte du 23 octobre[2] indique, en effet, qu'Odon de Douai et Chrétien de Beauvais avaient juré dès le 18 devant les cardinaux commissionnés par le pape de se trouver le 23 devant eux pour entendre ce qu'on exigeait de leur obéissance. Il faut croire que les membres de la délégation avaient voyagé ensemble et que, par conséquent, Guillaume de Saint-Amour se trouvait alors, lui aussi, à Anagni, ou bien à Rome. Mais il n'est pas dit qu'ils fussent arrivés longtemps auparavant : cela pouvait être effectivement après la condamnation du *De periculis*. Et en tout cas la page finale des *Responsiones*, où Guillaume s'explique sur les rédactions diverses du *De periculis*, semble impliquer qu'il n'avait pas eu l'occasion de le faire devant la commission où le livre avait été jugé, — sans compter qu'il ne parle encore de la condamnation par le pape que comme d'un ouï-dire.

Toutefois, Thomas de Cantimpré dit que le *De periculis* fut condamné et brûlé « après citation et convocation » des maîtres parisiens. Mais il est difficile d'apprécier l'autorité de cette affirmation ; difficile aussi de situer dans l'ordre des événements les controverses qu'il mentionne. Il semble, en fin de compte, qu'il ait voulu parler des débats qui eurent lieu à propos du *De periculis*, où Albert le Grand aurait joué un rôle décisif. Quant au crédit de Guillaume de Saint-Amour et de ses sectateurs auprès du clergé romain et de la foule, Thomas a dû viser une situation antérieure à l'arrivée de ces maîtres et au jugement du *De periculis*. Interprété de cette façon, son témoignage s'accorde avec ce qu'on sait par ailleurs.

Une seconde question est alors de savoir à quel moment Guillaume présenta son mémoire justificatif, ses *Responsiones*. L'affaire qu'il avait à y traiter était autre que celle du *De periculis*. Le *De periculis* avait été condamné en sa doctrine : il s'agissait ensuite de juger l'attitude de ceux qui l'avaient composé ou en avaient épousé les idées, et de régler leur cas à titre personnel.

Rapidement une dissociation se produisit entre les membres de la délégation parisienne. Dès le 23 octobre[3], Odon de Douai et Chrétien de Beauvais, qui en avaient déjà pris l'engagement le 18, acceptaient de se plier à toutes les rétractations et de se conformer à toutes les instructions qui leur étaient imposées. Mais, dans l'acte qui constate cette résipiscence, il n'est question ni de Nicolas de Bar, ni de Guillaume de Saint-

(1) *Cart. Univ. Par.*, p. 333, n. 6.
(2) *Ibidem*, n° 293.
(3) *Ibidem*.

Amour. De Nicolas on ignore ce qu'il advint ; quant à Guillaume, il ne s'était pas incliné et il faisait tête.

A la date en question (18-23 octobre) le cas de Guillaume, lui aussi, avait-il été déjà examiné ? On ne peut sur ce point que faire des conjectures en se fondant sur les vraisemblances. Dans l'affirmative, la résistance qu'on dit avoir été victorieuse[1] du plus en vue des prévenus aurait peut-être encouragé Odon et Chrétien à différer leur soumission. Il est vrai que Guillaume, se justifiant à la fin de son mémoire au sujet du *De periculis*, parle non seulement en son nom, mais aussi au nom de ses compagnons (*socii*) ; ce qui ferait supposer que la défection d'Odon et de Chrétien ne s'était pas encore produite au moment où il rédigeait son mémoire. Mais l'argument n'est pas très solide : Guillaume, même après la capitulation d'Odon et de Chrétien, pouvait encore parler au nom des autres députés ; et surtout il est fort possible que par *socii* il ait voulu désigner les maîtres et écoliers qui, à Paris, avaient collaboré avec lui à l'ouvrage incriminé. Peut-être aussi son mémoire, préparé d'avance, a-t-il été écrit, sinon soutenu en audience, avant la comparution des deux défaillants.

En fin de compte, le plus probable semble être que le cas de Guillaume fut examiné après les autres. C'est qu'en effet il était assez particulier. Guillaume, pour son compte personnel, avait à répondre non seulement de sa participation au *De periculis*, mais aussi d'une série de sermons retentissants, qui font en somme l'objet principal de sa justification. On peut donc penser raisonnablement que son affaire ne vint pas avant la fin du mois d'octobre.

S'il faut descendre plus bas, et de combien, on ne saurait en décider. Il est bien vrai que son séjour à Rome se prolongea jusqu'au mois d'août de l'année suivante[2]. Mais il semble que Chrétien de Beauvais lui-même, bien que son cas eût été réglé dès octobre 1256, n'ait pas quitté la ville beaucoup plus tôt que son compagnon : car sa rétractation à Paris est du 12 août 1257, et l'on ne comprendrait guère, s'il était déjà rentré depuis longtemps, qu'on eût tellement tardé à lui faire exécuter ses engagements d'Anagni. Peut-être le pape avait-il retenu tous les membres de la délégation parisienne, afin d'assurer une plus sûre exécution de ses décisions[3]. Et quant à Guillaume, il peut s'y être ajouté qu'il avait été atteint d'une grave maladie[4]. On penserait volontiers qu'il resta à Rome pendant plusieurs mois, acquitté vers novembre 1257 par les cardinaux chargés d'examiner son cas, mais prudemment retenu par le pape.

(1) Cf. les témoignages du *Chronicon Normanniae* cité ci-dessus, p. 362, et de RUTEBEUF, *Des Règles*, v. 92-93.

(2) *Cart. Univ. Par.*, n° 314.

(3) Le *Chronicon Normanniae* semble autoriser l'idée que Guillaume avait dû attendre, pour son retour, la permission du pape : il peut en avoir été de même pour les autres.

(4) Voir ci-dessus, p. 362, le témoignage du *Chronicon Normanniae*.

3. PLAN DU MÉMOIRE : L'ORDRE CHRONOLOGIQUE

J'ai divisé le texte en six parties, que voici :

I. Prédication de Guillaume de Saint-Amour à Mâcon.

II. Opposition de Guillaume à l'admission des Frères dans la communauté universitaire.

III. Prédication de Guillaume à Paris.

IV. Sermon de l'archevêque de Tours et réactions de Guillaume.

V. Comparution de Guillaume devant les prélats de France.

VI. Affaire du *De periculis.*

Partie I. — Cette partie concerne une prédication faite par Guillaume de Saint-Amour à Mâcon. Les treize articles qui la composent se rapportent tous à la même occasion, ainsi qu'on peut le voir par la fin de la réponse à l'article 13[1] : Guillaume y explique que, cité sur l'ensemble des articles précédents devant l'évêque de Mâcon, il se justifia, article par article, en présence du clergé et du peuple de la ville, qui reconnurent la vérité de chacune de ses réponses.

Le Nain de Tillemont[2] s'est demandé si cette prédication n'aurait pas eu lieu vers le mois de septembre 1256, au moment où Guillaume passait par Mâcon pour se rendre à Rome : c'était pour expliquer la présence de Guillaume dans une ville où apparemment il n'avait que faire. Mais on connaît aujourd'hui la copie d'un obituaire de l'église Saint-Vincent de Mâcon, exécutée vers 1750, conservée à la Bibliothèque de la ville de Mâcon (sans cote), et dont M. Jacques Laurent prépare une édition pour l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. On apprend par ce texte que Guillaume était chanoine de l'église Saint-Vincent, où il bénéficia à plusieurs reprises de partages de terres ou de biens devenus vacants, généralement par suite du décès de bénéficiaires antérieurs : en février 1253, en octobre 1253, le 13 mars 1255, le 5 juin 1255[3], le 23 février 1256, le 23 juin 1256[4]. Ainsi, de février 1253 à juin 1256, pour le moins, Guillaume avait eu plus d'une occasion de prêcher à Mâcon.

En a-t-il profité tandis qu'il se rendait à Rome, c'est-à-dire vers le

(1) C'est bien ainsi que l'a entendu l'auteur de la rubrique placée dans les mss *ABC* en tête du mémoire.

(2) *Histoire de saint Louis*, t. VI, p. 201.

(3) A cette date il est qualifié de *regens tunc temporis Parisius in theologia.*

(4) Le 15 octobre 1257, c'est-à-dire après sa condamnation, il est procédé à la distribution de ses terres entre de nouveaux bénéficiaires. Néanmoins (et l'on s'en étonne) le 22 décembre de la même année, Guillaume est porté comme partie prenante dans le partage des revenus laissés vacants par la retraite de Robin, trésorier de Besançon.

mois de septembre? Certainement non. Car les Frères, qui l'avaient précédé sur la route, et qui pour cette raison semblent avoir ignoré son sermon parisien sur le Pharisien et le Publicain, qu'il ne prononça que le 13 août, n'auraient pas eu la possibilité de connaître sa prédication de Mâcon, ni, à plus forte raison, le temps de le citer devant l'évêque du diocèse. D'autre part, Guillaume, qui était à Paris le 13 août, s'y trouvait aussi, comme on le verra à propos de la Partie V, le 31 juillet ; et de plus, c'est dans le courant du mois de juillet que se produisit l'incident du sermon de l'archevêque de Tours, dont il sera question dans la partie IV. Il est donc tout à fait improbable que Guillaume ait fait un voyage à Mâcon dans le cours des mois de juillet et d'août. Du 9 avril au 4 juin, il prêche à Paris : entre le 5 juin et le mois de juillet, il aurait pu s'absenter et assister, par exemple, à la séance du chapitre de Saint-Vincent où, le 23 juin, se fit une répartition de terres. Mais il est également possible qu'il se soit rendu à Mâcon sensiblement plus tôt, c'est-à-dire avant le 9 avril, date où il prononça le premier sermon parisien mentionné dans les articles. S'il est difficile en soi de faire un choix entre ces deux moments, on peut du moins remarquer que les parties II, III, IV et V du texte correspondent, comme on le verra, à des faits qu'on peut dater et qu'elles se succèdent conformément à l'ordre de succession des faits eux-mêmes, lesquels se sont produits entre le 1er mars et le 31 juillet. Puisque, comme on l'a vu, la prédication de Mâcon ne peut être postérieure à cette dernière date, il est naturel de la situer chronologiquement en tête de série, ainsi qu'elle se présente dans le texte, et de la considérer comme relative à des faits antérieurs au 1er mars.

Reste à savoir jusqu'à quelle date il faudrait remonter. Sans doute pas au-delà du 2 octobre 1255. Car à ce moment les maîtres de l'Université de Paris[1], se plaignant des persécutions dont Guillaume était l'objet, et particulièrement d'une citation qui l'avait amené devant l'évêque de Paris, n'auraient probablement pas omis sa comparution devant l'évêque de Mâcon si celle-ci avait eu déjà lieu.

La prédication de Mâcon doit donc se placer entre les mois d'octobre 1255 et de février 1256.

Partie II. — L'accusation reproche ici à Guillaume quelques-uns des arguments qu'il aurait produits devant une « grande assemblée des prélats de France » pour s'opposer, contre l'ordre du pape, à l'admission des Frères dans l'Université. Dans sa réponse, Guillaume explique que, des personnages de haut rang s'étant occupés de faire une composition entre les Frères et les Écoliers, les deux parties avaient accepté l'arbitrage de « certains prélats de France ». Les Frères avaient alors présenté une demande d'admission dans la communauté universitaire ; mais les Écoliers,

(1) *Cart. Univ. Par.*, n° 256.

soutenant par conclusions écrites que la société des Frères ne pouvait leur être imposée par force, avaient demandé de leur côté un délai pour examen. Ce délai avait été refusé par les prélats et, de ce fait, l'arbitrage avait pris fin. Mais les mêmes prélats, de l'accord des parties, firent entre elles une « composition amiable ».

On reconnaît aussitôt à cet exposé une affaire dont les circonstances et la date sont connues. Une lettre patente des archevêques de Bourges, de Reims, de Sens et de Rouen, faite le 1er mars 1256[1], nous apprend sur quelles bases, avec le concours de nombreux évêques, ils avaient rétabli la paix entre Frères et Écoliers. Les Frères, disait le texte, n'auraient pas, dans l'Université, plus de deux écoles. Ils ne seraient admis dans la société universitaire que du plein gré des séculiers. Les séculiers, si les Frères leur semblaient recevables, seraient relevés de leur serment antérieur de ne pas les admettre soit par les prélats, au cas où ceux-ci le jugeraient possible, soit, sur démarche des Frères, par le pape : en attendant, et à cause de ce serment, les Frères resteraient en dehors de la société. Les Frères, en outre, renonceraient à user de toutes lettres délivrées par une autorité extérieure pour régler leur situation, et s'emploieraient pour faire rapporter certaines sentences prononcées, disait-on, contre les séculiers qui refusaient de les recevoir. Ils s'abstiendraient de toute vexation à l'égard de l'Université et d'aucun de ses membres. Au reste les prélats se défendaient d'avoir voulu donner tort aux Frères, et déclaraient n'avoir eu en vue que le bien de la paix. Les séculiers et les Frères devaient enfin s'engager à ne se faire aucun tort les uns aux autres à l'occasion des prédications, des confessions et des sépultures.

Il est clair que la partie II des *Responsiones* se rapporte à cette composition, laquelle est datée du 1er mars 1256.

Partie III. — Les six sermons prêchés à Paris par Guillaume de Saint-Amour et qui font l'objet de cette troisième partie viennent, dans le texte du mémoire, après l'affaire du 1er mars 1256, traitée dans la Partie II, et avant certains incidents du mois de juillet, dont il sera question dans la Partie IV.

Ils s'échelonnent chronologiquement entre le 9 avril et le 4 juin, dans l'ordre que voici[2] :

Sermon pour le jour des Rameaux (9 avril) ;

Sermon pour le jour de la Cène (13 avril) ;

Sermon pour le jour des apôtres Jacques et Philippe (incipit : *Qui amat periculum* [Eccli., III, 27], 1er mai)[3] ;

(1) *Ibidem*, n° 268.

(2) Pour le millésime, il n'est pas douteux qu'on se trouve en l'année 1256. Les Frères, accusant Guillaume en septembre-octobre de cette année-là, ne seraient pas remontés jusqu'à l'année 1255, comme si en 1256 leur adversaire était resté muet.

(3) Le texte de ce sermon a été conservé. Il figure dans l'édition de Constance, p. 491-506. L'occasion en est aussi indiquée dans l'exorde (p. 492, *in fine*).

Sermon pour le 5e dimanche après Pâques (incipit : *Si quis se religiosum putat* [Épître de Jacques, I, 26], 21 mai) ;
Sermon pour le jour de l'Ascension (25 mai) ;
Sermon pour le dimanche de la Pentecôte (incipit : *Si quis me diligit* [Jean, XIV, 23], 4 juin).

Dans l'acte d'accusation, ces sermons ne sont pas pris selon l'ordre chronologique où ils se sont succédé. Les Frères en ont tiré 24 articles qu'ils ont rangés dans un ordre approximativement méthodique.

Partie IV. — Selon les accusateurs, à un sermon de l'archevêque de Tours, prêché en présence du roi de France et de l'évêque de Paris, pour détruire certaines des « faussetés » répandues par Guillaume, celui-ci aurait répondu, le dimanche d'après, par un sermon de sa façon, auquel se rapportent les articles 39 à 42 ; puis il se serait livré, le lundi suivant, à une autre manifestation oratoire, dont il est parlé dans l'article 43.

Cet épisode a été placé par Le Nain de Tillemont, si l'on en juge par l'ordre de son récit[1], vers la fin de l'année 1255. C'est une méprise, venue de Du Boulay : Guillaume, comme il le dit dans sa réponse à l'article 39, avait pris ses auditeurs à témoin qu'il n'avait énoncé dans aucun de ses sermons de l'année les erreurs qui lui étaient imputées. Or, en 1255, il n'était pas encore engagé dans une prédication qui n'a commencé qu'après la mise en circulation du *De periculis* : ses « sermons de l'année », c'étaient ceux qu'il avait prononcés depuis le 16 avril 1256, date de Pâques.

Les indices auxquels on peut recourir pour situer le sermon de l'archevêque de Tours et la réplique de Guillaume sont les suivants :

1° Lorsque, le dimanche dont parlent les Frères, Guillaume avait pris la parole, c'était, dit-il, sur l'information, fournie à lui « par un homme de bien dont il ignorait le nom », qu'une cédule avait été remise au roi, dans laquelle il était accusé de toutes les mêmes erreurs qui lui étaient imputées dans la cédule présentée ensuite par les Frères en cour de Rome (*in qua continebantur omnes praedicti errores in hac cedula contenti*) et contre laquelle il se défendait (art. 39). Il fallait donc que ce moment-là fût postérieur à toute la série des manifestations indiquées dans les parties I, II et III, c'est-à-dire postérieur au 4 juin.

2° Selon l'article 42, Guillaume aurait dit, dans le même sermon, qu'une lettre avait été délivrée, privant immédiatement certaines personnes de leurs bénéfices, et lui tout le premier, privant en outre certaines autres de leurs bénéfices actuels et à venir, si elles ne recevaient les Frères, et les excommuniant. Ces données correspondent à la teneur de la lettre adressée par le pape à l'évêque de Paris le 17 juin 1256[2], où la privation immédiate de leurs bénéfices est ordonnée pour Guillaume de Saint-Amour, Odon de

(1) *Op. cit.*, t. VI, p. 171.
(2) *Cart. Univ. Par.*, n° 280.

Douai, Nicolas de Bar, et Chrétien de Beauvais, tandis que, pour les autres « complices de la rebellion », la sanction ne serait appliquée qu'au cas où ils refuseraient d'obéir à la bulle *Quasi lignum*. Cette lettre ne pouvait être arrivée à Paris avant le début de juillet. Si Guillaume écrit que la nouvelle était fausse, et que l'on ne savait encore rien de positif, c'est sans doute parce que l'évêque de Paris n'avait pas encore publié la lettre et qu'il valait mieux pour l'intéressé ne pas découvrir l'indiscrétion de son propre informateur.

3° Ce qu'on sait des déplacements du roi de France[1] permet de voir que celui-ci se trouvait à Paris en juin et s'y trouva encore pendant une partie du mois de juillet : si le sermon de l'archevêque de Tours a été prononcé vers ce temps-là, le roi a donc pu y assister, comme le dit en effet le texte.

4° Au moment où Guillaume répliqua à l'archevêque de Tours, quatre sur sept des maîtres séculiers en théologie étaient absents de Paris : l'explication en est facile si l'on était en juillet, mois des vacances.

Les faits mentionnés dans la partie IV semblent donc bien s'être passés dans le courant du mois de juillet, peut-être vers le début.

Partie V. — Cette partie traite d'une question qui n'est pas soulevée par les articles de la cédule. Guillaume, de son initiative, expose certains faits dont les Frères ne parlent pas, mais dont il pouvait tirer avantage.

Le maître général des Frères Prêcheurs avait déféré certains maîtres en théologie devant les évêques des provinces de Reims et de Sens, alors réunis à Paris en concile. Parmi ceux-ci se trouvait l'évêque de Paris. Cité avec les autres maîtres, et interrogé sur le point de savoir s'il avait énoncé les erreurs et faussetés dont l'accusait le Maître général comme tournant spécialement au décri de son Ordre, Guillaume nia ces erreurs et s'offrit à prouver par les Écritures tout ce qu'il avait avancé, ou bien à le corriger, voire à le rétracter, selon la décision du concile. Les évêques, après en avoir délibéré, proposèrent la réunion d'un concile élargi, qui déciderait si les choses relevées par le Maître général devaient oui ou non être enseignées et prêchées. Guillaume, en son nom et en celui des autres maîtres accepta, demandant à genoux la réunion du concile, mais le Maître général refusa. Et Guillaume se réfère à une lettre, que ses juges connaissaient bien, de tous les évêques présents au concile.

Cette lettre nous la connaissons : elle est du 31 juillet 1256[2]. Elle est plus circonstanciée que le résumé de Guillaume : mais il n'y a pas de différences quant au fond.

Partie VI. — En cette partie, Guillaume s'explique sur le *De periculis*. Si de ce traité, écrit sous sa première forme dès 1255, il n'est question

(1) *Recueil des historiens de la France*, t. XXI, p. 416, et Le Nain de Tillemont, *op. cit.*, t. IV, p. 90-93.
(2) *Cart. Univ. Par.*, n° 287.

qu'à la fin du mémoire, c'est parce que l'occasion en était imposée par la condamnation dont il venait d'être frappé.

Ainsi, en conclusion, l'ordre des six parties du texte correspond à l'ordre chronologique des faits qui en font l'objet.

4. Intérêt du document

Les *Responsiones* n'ajoutent pas grand chose à ce qu'on sait par ailleurs des doctrines qui opposaient les uns aux autres les membres du clergé séculier et les Frères des Ordres mendiants.

On y retrouve les principes connus de deux positions : d'un côté, des religieux qui, par esprit évangélique, ont renoncé à tous les biens du monde, se sont voués à une pauvreté volontaire, ne vivent que d'aumônes, font profession d'une humilité que traduit extérieurement l'extrême sévérité de leur vêtement, s'emploient, par zèle pour le salut des âmes, à la prédication, croient pouvoir prétendre légitimement, dans l'élan de leur foi, à entendre les confessions et donner les pénitences, et, forts du savoir acquis par les meilleurs d'entre eux, cherchent à couronner leur action en entrant dans l'Université pour y enseigner ; — d'un autre côté, un clergé séculier, se considérant comme seul qualifié (*missus a Deo*) pour exercer la direction des âmes, refusant de reconnaître aux Frères le droit de prêcher, de confesser et d'administrer les sacrements, repoussant leur prétention de prendre place dans la hiérarchie ecclésiastique établie jusque-là, et voyant, pour ruiner cette prétention, comme l'écrivent sans ambages les auteurs du *De periculis*, des moyens radicaux, qui étaient : de maintenir que seuls les membres du clergé séculier pouvaient légitimement vivre de l'évangile ; d'interdire aux Frères, dépourvus de ce pouvoir (*potestas*), de demander ou de recevoir salaire pour prix de leur prédication ; de les obliger, pour assurer leur existence, à travailler manuellement, sans excuse de leur part pour s'autoriser, contre le droit canon et contre le droit civil, à vivre de mendicité ; enfin de les empêcher d'accéder aux chaires de théologie et de s'introduire dans la communauté universitaire, par quoi ils auraient pu asseoir leur prestige et développer leur influence.

C'est aux pièces de ces deux systèmes que se rapportent la plupart des articles relevés par les Frères contre Guillaume de Saint-Amour et des réponses qui y sont faites.

Mais, pour qui regarde d'un peu près, le document est autre chose que la redite de ce qu'on peut lire ailleurs.

Sans doute les parties qui traitent de la pauvreté évangélique et des questions qui s'y rattachent, de même que celles qui touchent au droit à vivre de l'évangile, n'ont-elles d'autre intérêt que de préciser la position de Guillaume et de ses tenants à l'égard des Ordres mendiants et de résumer les principes de leur argumentation. Mais on remarquera la place

que Guillaume a faite dans sa défense à la notion de périls des temps derniers, qu'il développe avec ampleur dans sa cinquième partie. La notion de ces périls, lesquels, selon l'Écriture, devaient être amenés par de faux apôtres et de faux prédicateurs, est au centre du *De periculis*, où l'idée d'utiliser contre les Frères le texte de l'Apôtre semble bien avoir été de l'invention de Guillaume. La constatation vaut la peine qu'on s'y arrête. Cet usage d'un texte prophétique peut bien nous paraître puéril. Il suppose une foi aveugle en la vérité de la prophétie ; et, en tout cas, l'application du texte aux événements du XIIIe siècle est arbitraire. Mais, étant donné les procédés de démonstration admis en ce temps-là, l'application aux Frères de la prophétie canonique prenait, grâce à une glose habile de toutes les expressions du texte, une efficacité redoutable devant l'opinion. Les Frères le ressentirent avec une extrême vivacité ; et, quand Odon de Douai et Chrétien de Beauvais se rétractèrent, le pape leur fit déclarer que la prophétie de l'Apôtre ne s'appliquait pas aux Frères.

Guillaume croyait-il à la vérité de sa thèse ? Croyait-il véritablement que la prophétie de l'Apôtre se trouvât réalisée par la venue des Frères ? On finit toujours par croire ce qu'on a dit et redit. Mais il est bien possible qu'il ait cédé d'abord aux tentations de l'ingéniosité plutôt qu'aux ordres de la conviction.

Le fait est que ses adversaires se sont sentis dangereusement atteints ; et, de leur côté, ils ont eu recours, pour la défense de leurs intérêts, non seulement à la controverse doctrinale, mais aussi à certains moyens dont les *Responsiones* permettent de voir le jeu : à savoir l'appel à l'autorité du roi de France et à celle du pape.

*
* *

Concernant le roi de France, les Frères essuyaient le reproche de se maintenir par appel à sa protection. Plusieurs éléments de leur cédule montrent que le grief n'était pas sans fondement. On y trouve, relevés contre Guillaume, des propos qui n'étaient pas faits pour agréer au roi. Évidemment le roi n'était pas juge à Rome, mais les juges de Rome pouvaient être influencés dans leur jugement par la pensée que l'accusé s'était déjà mis en passe de perdre la faveur royale. Les Frères donc, ne reprochant apparemment à Guillaume que des paroles dont ils étaient lésés personnellement, et se présentant ainsi en plaignants, ne négligent pas de tirer l'opinion à eux en suscitant contre Guillaume l'irritation de tiers, considérés eux aussi comme atteints.

A cet égard, il vaut la peine de regarder de près les articles relatifs au vêtement.

Guillaume aurait dit (art. 9) que le luxe des vêtements ne nuisait ni n'aidait au salut. L'on peut admettre que ce propos visait les Frères et eux seuls. Jacobins et Cordeliers portaient leur robe grossière comme une

marque de leur profession d'humilité, laquelle, jusqu'à un certain point, se réalisait par là même. Cette intention frappait si bien l'esprit du public que les Frères de la Pénitence, entrant comme les Jacobins et les Cordeliers dans les voies de l'austérité, eurent pour premier soin de renchérir sur le chapitre du costume, en s'affublant pour toute vêture d'un sac percé de trois trous, l'un pour la tête, les deux autres pour les bras. D'autre part, les adversaires des Frères, les taxant d'hypocrisie, en donnaient pour preuve la discordance entre leur attachement aux choses de la gloire ou de l'intérêt et la simplicité étalée de leur vêtement. Les Frères étaient donc fondés à relever comme une critique les visant personnellement les paroles de Guillaume contenues dans l'article 9. Ils l'étaient aussi, au même titre, à articuler les griefs des articles 12 et 22, concernant les Béguines, du moment qu'ils étaient assez notoirement les protecteurs de cette secte[1].

Mais les articles 17 et 19, et surtout l'article 20, ont une application bien différente : les Frères y relèvent des paroles dirigées contre le roi de France. Guillaume aurait dit « que les hommes riches devaient porter des vêtements de prix, car il n'y a point de péril dans les délices, les richesses ou les beaux vêtements » (art. 17), — « qu'il y avait plus grand péché à s'habiller au-dessous qu'au-dessus de sa condition » (art. 10), et, l'ayant dit à Mâcon, il l'aurait répété à Paris (art. 19).

Mettons que ces propos aient pu avoir un caractère général : reste l'article 20, où toute équivoque est levée. Guillaume aurait dit que « la fonction du roi était de porter des vêtements de prix, à distribuer [ensuite] pour l'amour de Dieu, et de rendre la justice ; et que faire autrement, c'était péché mortel : car l'Écriture ne dit pas que la fonction d'un roi soit de se vêtir de bure ou d'entendre matines ; et ceux-là encourent un grand péril qui lui conseillent pareilles choses ».

Or chacun sait quel était le souci de modestie apporté par saint Louis, en son vêtement[2]. Il s'habillait volontiers d'étoffes vulgaires. Dans le texte de l'article 10, les mots *ad dandum pro Deo* font allusion à cette particularité que, distribuant selon la coutume des princes ses vêtements usagés, il se sentait obligé, pour ne pas faire tort aux pauvres, tant ces vêtements étaient simples, d'y ajouter une certaine somme d'argent[3]. Il faut également se rappeler, pour comprendre le détail de l'article, que, vers cette époque, le roi se levait par tous les temps pour entendre

(1) « sub doctrina Praedicatorum specie religionis floruere [Beguinae] » (Richer, *Gesta Senon. eccles.*, dans *Mon. germ. hist.*, *Scriptores*, t. XXV, p. 308). Cf. *Collectiones*, édit. de Constance, p. 271 ss., et Rutebeuf, *Des règles*, v. 150 ss.

(2) Voir les témoignages recueillis par Le Nain de Tillemont, *Vie de saint Louis*, p. 177-179.

(3) Guillaume de Nangis, *Gesta s. Ludovici* (*Recueil des historiens de la France*, t. XX, p. 356 A).

les matines et qu'il assistait à plusieurs messes par jour[1]. L'on dit qu'en 1255 il avait songé à entrer en religion[2], et les soins de la dévotion l'absorbaient à tel point qu'aux yeux de certains ils semblaient prendre le pas sur l'exercice de ses devoirs royaux. Enfin, les conseillers dont l'article fait mention étaient évidemment les Frères Prêcheurs de son entourage : Geoffroi de Beaulieu, son confesseur ; Guillaume de Chartres, son aumônier ; Simon du Val, son familier ; et plusieurs autres.

Si l'on gardait quelque doute que Guillaume de Saint-Amour ait eu en vue, dans ses paroles incriminées, le cas du roi de France, ce doute serait levé par le passage que voici de Thomas de Cantimpré[3] :

Erubescebat theologiae cathedrae vilis ille praesumptor [Guillaume de Saint-Amour], qui praedicavit ipsum de quo scripsimus regem [Louis IX] non debere communibus uti vestibus, sed semper purpuratum incedere, nec plures missas audire quam unam ; mortaliter autem peccare dicebat illos (Fratres Praedicatores intelligens) qui dictum regem inducerent ad hujusmodi devotionis et humilitatis exempla.

Les Frères, en accusant Guillaume, associaient donc bien le roi de France à leur cause, tout de même que lorsqu'aux articles 3 et 18 ils incriminaient l'affirmation qu'il n'était pas permis aux religieux de séjourner dans les cours princières : car, s'ils subissaient le reproche, il fallait bien que le roi, qui les recevait en sa société, en prît aussi sa part.

*
* *

Mais c'est surtout pour susciter la réprobation du pape et, si l'on pense au caractère d'Alexandre IV, pour allumer son ressentiment que les Frères ont fait choix d'une bonne douzaine de leurs articles, qui tendent à montrer Guillaume en rebellion contre l'autorité pontificale.

Le pape, tout en ordonnant la destruction de l'*Introductorius* de Gérard, n'avait pas condamné les livres mêmes de Joachim que présentait l'opuscule[4] et, pour l'exécution de sa décision, il avait recommandé de procéder avec ménagements à l'égard des Frères Mineurs[5]. Le cardinal Hugues de Saint-Cher, issu des Prêcheurs, l'un de ceux qui précisément s'occupèrent en octobre 1256 du cas des maîtres parisiens[6], était, dans cette affaire, favorable aux Religieux et s'employa à la régler selon les intentions du pape[7]. — Les Frères ne manquent donc point, à l'article 15, de relever une parole de Guillaume propre à désobliger, comme impliquant grief de partialité, le pape et tel ou tels des cardinaux.

(1) Geoffroi de Beaulieu (même recueil, t. XX, p. 13 s.) et Guillaume de Saint-Pathus, édit. Delaborde, p. 33 ss.
(2) Richer (*Ibidem*, p. 328-329) et Guillaume de Saint-Pathus, p. 129-130.
(3) *Bonum de apibus*, t. II, c. 57, § 64, p. 588-589.
(4) *Cart. Univ. Par.*, n° 257.
(5) *Ibidem*, n° 258, et ci-dessus, p. 363.
(6) *Ibidem*, n° 293 et ci-dessus, p. 363.
(7) Voir ci-dessus, p. 363, le texte de Matthieu Paris.

S'en prendre à un pape peut être un moyen d'en atteindre un autre. — Les Frères reprochent donc à Guillaume (art. 16) d'avoir dit qu'au temps d'Hilaire tous les prélats avaient été hérétiques, et même le pape, auquel Hilaire avait tenu tête : propos qui invitait à de trop clairs rapprochements entre les temps.

Le pape posait qu'il était de son pouvoir d'envoyer des prédicateurs et des confesseurs sans le consentement des prélats subordonnés ni des prêtres paroissiaux. Il écrivait le 19 octobre 1256[1], au roi de France, à propos des Frères : *cum de licentia vel commissione aut concessione Romani pontificis seu legatorum ejus vel ordinariorum locorum licite possint praedicare populis et confessiones audire ac poenitentias injungere salutares...* Sur quoi le P. Denifle a remarqué[2] que, dans ses bulles ultérieures des 18 janvier et 13 mai 1259, se trouvait l'addition *sacerdotum parrochialium assensu minime requisito*. Mais, dès le mois d'octobre 1256, le pape avait exigé d'Odon de Douai et de Chrétien de Beauvais de reconnaître l'existence de son pouvoir *sine consensu inferiorum sacerdotum vel rectorum ecclesiarum*[3]. — C'est pourquoi les Frères ne manquent pas de relever contre Guillaume son affirmation que recevoir à la confession un paroissien sans la permission du prêtre de la paroisse était un péché mortel (art. 5), que les évêques et leurs envoyés pouvaient bien entendre les confessions, mais qu'ils ne pouvaient administrer la pénitence sacramentelle, laquelle n'appartient qu'au prêtre de la paroisse (art. 40), que ceux qui prêchaient sans être évêques ou prêtres curés, à moins d'être appelés par des prêtres curés, étaient de faux apôtres, Guillaume omettant ainsi de mentionner une commission possible des évêques, du pape ou de ses légats (art. 24).

Le pape avait imposé à Odon de Douai et à Chrétien de Beauvais[4] la déclaration publique que la pauvreté par religion pour le Christ était l'état de salut et de perfection et que les religieux qui abandonnaient tous biens pour le Christ avaient le droit de mendier, même valides. — Les Frères relèvent donc contre Guillaume ses affirmations relatives à la pauvreté et la mendicité, non seulement comme les atteignant en leur institution, mais comme défiant la doctrine pontificale. Ils l'accusent d'avoir dit que la mendicité, quand on n'est pas infirme, est un péché mortel et qu'elle est punie par la loi civile (art. 31) ; que ni le Christ ni les apôtres n'ont mendié (art. 13) ; que le religieux n'appartenant pas à un Ordre pourvu de ressources est tenu de travailler manuellement et que, mendiant, il est sans excuse, même s'il vaque à la prédication (art. 8, 23 et 39) ; que celui qui abandonne ses biens pour vivre ensuite d'aumônes n'est pas en état de salut (art. 7) ; que ni la prédication, ni la prière, ni la

(1) *Cart. Univ. Par.*, nº 290.
(2) *Ibidem*, p. 337, n. 1.
(3) *Ibidem*, nº 293. Cf. nº 317.
(4) *Ibidem*, nº 293. Cf. nº 317.

psalmodie, ni l'étude ne dispensent du travail manuel ni n'autorisent à vivre d'aumônes (art. 11) ; qu'il ne faut pas faire d'aumônes aux Réguliers (art. 32) ; etc.

Le pape, par sa bulle *Quasi lignum*[1], avait ordonné de recevoir dans le consortium des maîtres parisiens deux Frères prêcheurs qui en avaient été exclus et, dans le Collège universitaire, leurs auditeurs. Il avait multiplié ses injonctions pour l'exécution de cet ordre[2]. — Aussi les Frères accusent-ils Guillaume, déjà soupçonné par le pape d'être le principal agent de la résistance[3], d'avoir dénoncé comme de faux prédicateurs ceux qui veulent se faire recevoir dans une cité, un château ou une société, malgré l'opposition de ceux qui en sont (art. 27), d'avoir défendu le 1er mars 1256 la thèse que les Frères ne devaient pas être admis dans l'Université (art. 14), et de l'avoir répété, quelques mois plus tard, dans une harangue aux maîtres et écoliers (art. 43). Et à l'article 14, ils marquent expressément que Guillaume, ce faisant, agissait *contra ordinationem domini papae.*

Le pape intervenait, en des occasions diverses, par des lettres en faveur des Frères, et sur plainte de ces derniers. — Les Frères reprochent donc à Guillaume, moins comme une offense faite à eux (ils auraient été mal fondés à contester les faits), que comme une critique de la faveur pontificale, d'avoir dit qu'un signe des faux prédicateurs était, pour les torts qu'ils subissaient, de recourir au pape et d'obtenir de lui des lettres (art. 16).

Le pape, en édictant la bulle *Quasi lignum*, avait spécifié que pour la réintégration des Frères dans l'Université, il agissait de sa pleine autorité *(de nostrae potestatis plenitudine)*[4]. Les maîtres séculiers, dans leur lettre du 2 octobre 1255, avaient répondu en disant notamment qu'ils ne sauraient admettre les Frères dans leur société, pour des raisons qu'ils étaient prêts à produire en concile provincial ou général[5]. C'était en laisser entendre long sur leur idée : dans la question débattue, ils ne s'en remettaient pas à la seule décision du pape. — En accusant Guillaume d'avoir demandé le concile général (art. 37, 42) les Frères le mettaient en position dangereuse. Et ils l'y mettaient aussi bien par l'article 38, d'après lequel il aurait dit à ses auditeurs que, sur les périls des temps derniers, c'était aux théologiens qu'ils devaient s'adresser.

Il faut voir enfin les passages où sont dénoncées des paroles de Guillaume plus graves que toutes les précédentes et encore mieux faites pour accuser son insoumission.

A l'évêque de Mâcon, qui l'avait invité à ne pas mettre en cause, à propos de la pauvreté, les Frères Prêcheurs et Mineurs, du moment que

(1) *Ibidem*, nº 247 (14 avril 1255).
(2) *Ibidem*, nºs 248, 249, 259, 260, 261, 262, 281.
(3) *Ibidem*, nºs 262 et 271.
(4) *Ibidem*, p. 284.
(5) *Ibidem*, p. 296.

leur institution avait été approuvée par la curie romaine, il aurait répondu qu'il ne croyait pas au pape contre l'Apôtre (art. 11).

Plus tard, vers le mois de juillet 1256, à Paris, devant l'église Saint-Innocent, parlant encore de la pauvreté, il aurait déclaré : « Et si l'on dit que les Frères Prêcheurs et Mineurs ont le privilège de mendier [le tenant de Rome], je ne me mêle pas de leur cas, mais je dis hardiment que celui qui réclame un tel privilège pèche mortellement, et aussi bien celui qui l'accorde : car c'est contre l'Apôtre ».

Enfin, le même jour, parlant d'une lettre récemment délivrée, qui privait de leurs bénéfices et excommuniait ceux qui ne recevraient pas les Frères, et lui tout le premier, il aurait dit : « A cette sentence nous avons opposé une bonne barre ; car nous avons placé nos biens et ceux de nos compagnons en la protection de l'Église romaine par appel au Concile. Nous ne craignons pas l'excommunication du pape, qui ne lie pas quant à Dieu. Nous pécherions mortellement en recevant les Frères ; et nous sommes prêts à le prouver. Le pape ne peut pas nous y forcer, car il n'a pas pouvoir de faire contre l'Apôtre ».

*
* *

Repris sur des points de doctrine, Guillaume de Saint-Amour avait à se défendre par une argumentation appropriée aux questions de cette sorte. En ce domaine, il était à son aise pour s'expliquer carrément et maintenir ses positions sans grand risque. Aussi le voit-on, par exemple, poser ses thèses sans ambages au sujet de la mendicité, et, d'une façon générale, partout où il pouvait s'appuyer sur des textes de l'Écriture ou des Pères de l'Église. Il a même le courage de le faire pour réaffirmer amplement l'opportunité de prêcher sur les périls des temps derniers, bien que la glose, dont il fait ici et ailleurs grand usage, ne puisse lui fournir l'appui d'une autorité indiscutable.

Mais des précautions lui étaient nécessaires toutes les fois que lui étaient reprochées des paroles atteignant directement les Frères, ordre reconnu par la papauté et protégé, et surtout toutes les fois que ces paroles pouvaient blesser le roi ou le pape.

A l'égard des Frères, sa tactique, comme celle de ses collègues parisiens, qui exaspérait le pape[1], était de feindre qu'il ne s'en prenait pas à eux. C'est ce qu'il fait, par exemple, dans sa réponse à l'article 10, où, en rectifiant les paroles qu'on lui prête, loin de se rétracter, il aggrave sa critique, encore plus clairement applicable aux Frères, mais où, en terminant, il ajoute qu'il avait visé seulement les Béguines et les Bons Valets. C'est de même que, à l'article 12, sur une question voisine, corrigeant l'accusation, mais sans se démentir, il achève en disant, non plus même qu'il avait visé

(1) *Cart. Univ. Par.*, n° 290, p. 335, et n° 296, p. 344.

les Béguines, mais seulement les hypocrites. C'est encore de même qu'en répondant à l'article 8, au sujet des mendiants valides (et il comptait les Frères parmi eux), il prétend n'avoir pensé qu'aux truands, aux Bons Valets et aux Béguines. Il esquivait ainsi le grief de s'en prendre à un ordre reconnu ; il se déchargeait sur des sortes de gens à l'égard desquels la cour de Rome elle-même avait une attitude réservée ; et il poussait son jeu en dénonçant la secte nouvelle (héritière indéfendable de l'erreur des messaliens) qui prétendait que les prières rendraient la terre plus féconde que le travail des champs.

Si cette façon de s'excuser, plutôt que de servir sa défense, n'était pas mieux faite pour accroître l'irritation des Frères, c'est l'évidence même. A cet égard, sa réponse à l'article 21 est digne de remarque : car, notant que le Christ portait un vêtement suffisamment précieux par rapport à l'état de pauvreté qu'il avait embrassé, et ôtant ainsi aux Frères l'argument qu'ils tiraient de l'exemple du Christ pour l'adoption d'un costume vil, il se couvre ensuite en disant qu'il n'avait visé que les hypocrites dont la venue annoncerait les temps derniers : mais n'était-ce pas désigner suffisamment les Frères et mettre dans la réponse un venin qui n'était pas aussi virulent dans les paroles incriminées par la cédule ? Ailleurs encore[1], contre l'objection que prêcher les périls des temps derniers à un moment où il y avait conflit entre les Écoliers et les Frères c'était désigner ces derniers, il remarque d'abord que le conflit avait été apaisé par une composition amiable du roi de France et des prélats (celle du 1er mars 1256, que le pape avait refusé de reconnaître, malgré le roi et les prélats !), puis il ajoute ironiquement : « Ce n'était pas contre l'Ordre des Frères ni contre leurs personnes qu'on disait la moindre chose, mais seulement contre les *Pseudo* et les *Penetrantes domos*. Et il serait ignominieux pour les Frères de dire qu'on pensait à eux en parlant de ce cas : on ne le pourrait pas le moins du monde, à mon avis, à moins que (j'en écarte l'idée !) ce cas ne se révélât comme le leur ».

Pour les articles mettant le roi de France en cause, il est curieux que Guillaume dédaigne les précautions. A l'article le plus grave (art. 10), il maintient catégoriquement ce qu'il avait dit des devoirs royaux, en se bornant, dans la seconde partie de sa réponse, à parler des rois, au pluriel, au lieu de parler du roi. Mais rien n'est changé au sens de sa critique.

C'est quand il s'agit de traits pouvant atteindre le pape qu'on le voit manœuvrer avec la prudence de l'homme en péril.

Il maintient ce qu'il avait dit (art. 16) de l'hérésie au temps de saint Hilaire, si générale qu'elle gagna jusqu'au pape. Fort des épîtres canoniques, il maintient aussi avec vigueur (partie V) la nécessité de prêcher les périls des temps derniers.

(1) Page 358 du présent texte.

Mais, pour tout le reste, il se couvre par des rectifications, des atténuations, des dénégations, voire des faux-fuyants.

Au sujet de l'*Évangile Éternel*, il n'aurait pas dit que cet ouvrage ne pouvait pas être condamné à Rome : il n'aurait parlé que d'un retard explicable par la multiplicité des affaires dont la cour était chargée ; et il aurait ajouté non pas que le livre y trouvait de nombreux défenseurs, mais que peut-être il en trouvait quelques-uns.

Au sujet des missions de prédication (art. 24), il se défend d'avoir contesté le pouvoir du pape pour les donner. Toutefois, son excuse va moins loin quand il s'agit de savoir (art. 40) qui peut donner la pénitence sacramentelle : il s'en tient à dire que seuls le peuvent ceux qui ont la charge des âmes, ou leurs *missi*. En sorte que, sur ce point, il laisse dans l'indécision le pouvoir des évêques et du pape.

La question se rattache à celle des privilèges, également touchée dans les articles 11 et 39. Comme Guillaume prêchait à Mâcon sur l'obligation du travail manuel, sans que la prédication ou les exercices spirituels puissent venir comme motifs de dispense, l'évêque l'aurait invité à ne pas mettre en cause les Frères Prêcheurs et les Frères Mineurs, dont les Ordres avaient été approuvés par la curie romaine. A quoi il aurait répliqué qu'il ne croyait pas au pape contre l'Apôtre, lequel interdisait de vivre de mendicité. Là était le point brûlant. Guillaume nie : « Je ne crois pas, dit-il, que l'évêque ait jamais dit cela, ni que je lui aie fait cette réponse ». On notera son « Je ne crois pas ».

De même, répliquant à un sermon de l'archevêque de Tours par un autre sermon (art. 39), il aurait de nouveau traité de l'obligation du travail manuel ; et, après avoir allégué les textes qui l'imposent, il aurait déclaré, comme on l'a vu : « Et si l'on dit que les Frères Prêcheurs et Mineurs ont le privilège de mendier, je ne me mêle pas de leur cas, mais je dis hardiment que celui qui réclame un tel privilège pèche mortellement, et aussi bien celui qui l'accorde, car c'est contre l'Apôtre ». Sa réponse, où il s'explique sur les caractères de la manifestation qu'il avait organisée, tend à montrer qu'il avait voulu seulement prouver par des textes la vérité de sa prédication sur les périls des temps derniers. Il passe sous silence ce qu'il aurait dit sur la pauvreté volontaire (se sentant probablement moins soutenu sur ce point par les textes), et nie qu'il ait prononcé aucune parole contre l'archevêque de Tours. Enfin il se tait sur la responsabilité de ceux qui accordent le privilège de mendier (le pape, évidemment), feignant ainsi sans doute de n'avoir même pas compris l'interprétation périlleuse, et vraie, que l'accusation donnait assurément de ses paroles.

Si l'on en vient aux questions intéressant plus directement l'Université, on le voit en position délicate.

Il aurait dit (art. 27) qu'un signe des faux prédicateurs était de vouloir se faire recevoir par force (c'est-à-dire, implicitement, par décision ponti-

ficale) dans une société. Il se dégage en déclarant seulement qu'il est contraire à l'évangile de molester les gens qui refusent de vous recevoir.

Par là, déclinant l'idée d'une critique dirigée contre le pape, il fait porter sur les Frères tout le poids de son reproche. Il fait de même à l'article 26, selon lequel il aurait dit qu'un signe des faux prédicateurs était, s'ils subissaient un tort, de recourir au pape et d'obtenir de lui des lettres : il limite l'application de ce trait aux seuls Frères, expliquant qu'il entend leur reprocher leur impatience, contraire à la prescription évangélique.

C'est pour ce qui touche la bulle *Quasi lignum* qu'il montre peut-être la plus grande circonspection. L'article 43 porte que, le lendemain du jour où il avait prêché en réponse à l'archevêque de Tours, il aurait exhorté les universitaires à résister, en refusant de recevoir les Frères dans leur société, et à interdire tout « incipium » à quiconque n'aurait pas juré de se mettre contre n'importe qui du côté de l'Université. Il leur aurait dit aussi de ne pas craindre l'excommunication du pape quant à Dieu. C'était là rebellion manifeste contre la bulle *Quasi lignum* : Guillaume répond qu'il a exhorté les écoliers « à bien défendre leur droit selon Dieu et la justice », mais il nie tout le reste des paroles que lui impute l'article.

De la même façon, à l'article 14, il se défend d'être allé contre les ordres du pape. Il explique, à cet endroit, comment s'était faite la composition du 1er mars 1256. Il savait qu'elle avait été réprouvée par le pape avec indignation : il explique donc qu'en cette occasion il n'avait pas été le porte-parole de l'Université, et il se garde de se prononcer sur les arguments que celle-ci avait présentés contre l'admission des Frères en son sein ; et il prend ce soin supplémentaire de faire remarquer que la requête des Frères pour être admis avait été faite, non pas en invoquant un ordre du pape (formulé par la bulle *Quasi lignum*), mais au titre du droit commun.

Les articles 37 et 42 se rapportent aussi à la question universitaire.

Guillaume aurait dit (art. 37) que, pour juger de la vérité de ses prédications, il réclamait le concile général : ce qui était évidemment faire pièce au pape. Il ne nie pas l'avoir demandé, mais seulement pour décision sur l'opportunité de prêcher les périls des temps derniers. Il pouvait là-dessus maintenir à moindres risques, puisque le pape n'avait pas encore pris position déclarée sur la question et puisqu'aussi bien les prélats de France avaient d'eux-mêmes, le 31 juillet 1256, proposé un concile pour en délibérer.

Mais l'idée d'un concile prend un autre caractère à l'article 42. Parlant de privations de bénéfices, dont la nouvelle s'était répandue, en punition de ceux qui ne recevraient pas les Frères, Guillaume aurait prononcé ces paroles que j'ai déjà citées : « A cette sentence nous avons opposé une bonne barre ; car nous avons placé nos biens et ceux de nos compagnons

en la protection de l'Église romaine par appel au concile. Nous ne craignons pas l'excommunication du pape, qui ne lie pas quant à Dieu. Nous pécherions mortellement en recevant les Frères ; et nous sommes prêts à le prouver. Le pape ne peut pas nous y forcer, car il n'a pas pouvoir de faire contre l'Apôtre. » Dans sa réponse, Guillaume ne nie pas qu'il ait parlé d'appel, mais seulement à cause de sanctions dont étaient menacés les maîtres parisiens et pour qu'ils ne fussent pas frappés injustement. Il se dérobe sur la question de l'appel au concile ; mais il affirme qu'il n'a point dit : « Nous ne craignons pas l'excommunication du pape », car, ajoute-t-il : « Je sais (il cite le Décret) que la sentence du pasteur, juste ou injuste, doit être crainte ». Ce trait le peint : il plie, mais se redresse.

* * *

L'accusation et la défense étant ce qu'on vient de voir, on se demande naturellement ce qu'il y a de vérité d'un côté et de l'autre : j'entends la vérité quant aux faits, et non point quant à la doctrine, dont j'ai réservé la discussion. En d'autres termes, qu'en était-il de la bonne foi des parties aux prises ?

On ne saurait ici songer, pour s'en faire une idée, à analyser article par article, comme il le faudrait, le jeu complexe des procédés d'attaque et de riposte. Quelques lecteurs auront peut-être, comme je l'ai eue, la curiosité de procéder à cet instructif examen. Ils verront si le sentiment que je vais brièvement exprimer rencontre le leur.

S'agissant presque toujours de paroles recueillies oralement au cours d'une prédication, il se peut que, dans les articles formulés par les Frères, il y ait souvent de l'inexactitude et que ces articles expriment la tendance des paroles incriminées plutôt qu'ils n'en citent la lettre même. Peut-être aussi le souvenir de textes qu'ils connaissaient, comme le *De periculis* ou certaines questions « déterminées » par leur adversaire, a-t-il déteint sur leur interprétation et leur rédaction. Néanmoins, à en juger par la vivacité des propos relevés, parfois même par leur pittoresque, et aussi par certaines scènes (comme la prédication en réponse à celle de l'archevêque de Tours), il est bien probable qu'il y a plus de vrai dans les paroles attribuées à Guillaume qu'il n'en reconnaît dans sa défense.

Quant à lui, on voit bien qu'il a exaspéré ses adversaires aussi bien par ses échappatoires que par l'efficacité gênante de certains de ses arguments. Le Nain de Tillemont lui-même, prêtre janséniste, qui ne lui est pas défavorable, et qui a qualifié le pape Alexandre IV de « grand amateur de Mendiants », a écrit au sujet de ses *Responsiones* qu' « il y faudrait voir et prendre garde s'il n'y biaise pas quelque fois un peu[1] ».

Il lui arrive, en effet, de biaiser. Sans doute ne peut-on s'empêcher, en

(1) *Op. cit.*, t. VI, p. 209.

certaines parties, d'admirer l'attitude de cet homme, qui risquait gros et qui paya cher, quand il maintient ses positions. Sa fermeté, ses ripostes, ses ironies sont une preuve de courage et parfois de témérité. Il sait faire tête : *fortiter restitit*, dit l'auteur du *Chronicon Normanniae*. Mais quand il se défend d'avoir visé les Frères, alors que, tout au long des *Responsiones* elles-mêmes, ils sont l'objet continuel de ses attaques, — quand il prétend avoir destiné aux Béguines, aux Bons Valets, aux hypocrites les traits qu'il leur a lancés, — quand il parle des appels de l'Université comme s'il ne s'était jamais agi que d'appels au pape et non pas d'appels au Concile contre le pape, — quand il néglige de s'expliquer sur certains propos par lesquels il contestait l'autorité du pape, sans le nommer, et feint de ne pas s'apercevoir qu'ils lui étaient reprochés comme tels, — quand il déclare, contre l'accusation, avoir reconnu les droits du *missus*, mais en laissant dans l'indécision ce qu'il entendait par *missus*, et en ne glissant qu'en un coin de phrase la notion de *vocatus* (sur quoi il était en grave désaccord avec ses adversaires), — en ces occasions et en plusieurs autres il faut bien reconnaître qu'il n'emploie pas la voie directe.

Il a donc biaisé. Il a aussi nié : l'a-t-il toujours fait de bonne foi? On peut chercher à s'en rendre compte en examinant le texte de son sermon sur les Apôtres Jacques et Philippe, qui a été conservé, et d'après lequel on pourrait juger, semble-t-il, de l'exactitude des propositions qui en ont été tirées par les Frères et des réponses qu'il y a faites. Mais cette recherche est assez décevante, peut-être parce que le texte du sermon, tel que nous l'avons, ne doit être qu'un raccourci de celui qui fut prononcé. A ce sujet voici ce qu'on peut dire.

Quatre articles de l'accusation se rapportent indubitablement à ce sermon : ce sont les nº 24, 25, 26 et 34.

L'article 24 vise la page 497 du sermon[1]. Guillaume aurait déclaré faux-apôtres ceux qui prêchent sans être ni évêques, ni prêtres, ni curés, ou sans avoir été appelés par un curé, omettant ainsi de mentionner la commission posssible des évêques, du pape ou de ses légats. Dans le texte du sermon on ne trouve rien concernant la condition de l'appel par un curé. Guillaume, dans sa réponse, ne le fait pas remarquer ; mais il prétend avoir parlé expressément de la commission par le pape : or, dans le texte du sermon, il parle bien de la possibilité pour un évêque de prêcher dans un autre diocèse que le sien, s'il est appelé par l'évêque de ce diocèse, en ajoutant que son observation est valable pour les archevêques et les prélats supérieurs. Mais il n'est point question du pape spécialement, et le développement tend surtout à montrer les limites du droit de prédication. Ni les Frères, ni Guillaume ne sembleraient donc sur ce point avoir pleinement l'appui du texte incriminé.

L'article 25 vise la page 505 du sermon (premier alinéa) : c'en est un

(1) Je donne la pagination de l'édition de Constance.

résumé correct. Guillaume ne prétend point le contraire : il se borne à confirmer sous une nouvelle forme ce qu'il avait dit en prêchant avec une réserve en faveur de ceux qui peuvent justifier de leur mission.

L'article 26 vise la page 505 du sermon (deuxième alinéea). Les Frères en extraient la proposition qu'un signe des faux prédicateurs est, lorsqu'ils subissent un tort, de recourir au pape et d'obtenir des lettres de lui. La chose est bien dans le texte ; mais elle s'y présente d'une certaine façon. D'abord, dans le texte, Guillaume parlait non seulement du recours au pape, mais aussi du recours aux princes du siècle pour obtenir des emprisonnements. Les Frères se gardent d'en faire mention : Guillaume n'aurait eu qu'à citer la lettre du pape au roi de France datée du 27 juin 1256[1], qu'il connaissait. D'autre part (et c'est que ce Guillaume relève dans sa réponse) le passage incriminé était amené par un reproche d'impatience adressé aux faux religieux et sur lequel portait l'essentiel du développement, en sorte que la mention de lettres apostoliques perdait de son irrévérence à l'égard du pape. Il faut bien convenir que, là encore, Guillaume biaisait quelque peu ; mais l'extrait fait par les Frères tendait aussi à envenimer le grief. Objectivement, il n'est pas douteux que l'idée de Guillaume et de ses partisans impliquait rancune aussi bien contre l'auteur des lettres que contre ceux qui les sollicitaient.

L'article 34 vise les pages 493-496 du sermon. La première partie n'en exprime pas exactement l'idée, et Guillaume rectifie à juste titre. Il est remarquable que, dans sa réponse sur ce point, il s'explique d'une façon, qui, pour l'expression, rencontre encore mieux les pages 29-30 du *De periculis* que celles de son sermon.

Le texte des *Responsiones* ne dit pas si les articles 35, 36, 37 et 38 sont, comme le précédent, tirés du sermon sur Jacques et Philippe. On ne voit pas dans ce sermon d'éléments qui répondent aux articles 36, 37 et 38 ; mais ce qu'on lit à l'article 35, sur les périls dont Guillaume se disait menacé, y trouve quelque correspondance (p. 491 ; p. 501, l. 5-9 ; p. 502, 2e alinéa). Il n'y a rien, en tout cas, à tirer de là quant à la question de la bonne foi des uns ou des autres.

Si, au bout du compte, l'on s'estime en droit de porter un jugement sur l'attitude de Guillaume, on dira peut-être qu'il existe un surprenant contraste entre la fermeté, sur certains points, de ses idées déclarées et, sur d'autres points, les procédés sinueux de son argumentation. Tour à tour il maintient et se dérobe ; tout à tour il combat à visage découvert et sous le masque. C'est que, tantôt, il se sentait suffisamment fort des textes pour défier la contradiction ; et tantôt, se heurtant à des puissances redoutables, il n'avait plus guère le choix des moyens pour esquiver le péril, — un péril auquel il a finalement succombé et dont ses adversaires ne lui pardonnaient même pas d'avoir parlé quand il le sentait venir.

(1) *Cart. Univ. Par.*, nº 282.

On ne peut pas exiger que le péril suscite toujours un sublime héroïsme ; et il faut être bien sûr de soi pour refuser l'indulgence à une victime.

* * *

Les remarques précédentes peuvent aider à définir le genre d'intérêt que présentent les *Responsiones*.

Cet intérêt, comme je l'ai dit, n'est pas spécialement du côté de la doctrine ; mais à une réserve près, et fort importante. Il n'est pas beaucoup de textes, en effet, où soit posée aussi nettement la question des limites du pouvoir apostolique. Le pape pouvait-il approuver certains Ordres contre l'autorité des textes canoniques et contre les principes qui avaient présidé à l'institution de la hiérarchie ecclésiastique ? Je ne dis pas que, dans la circonstance, la question dût se poser légitimement en ces termes ; mais c'est ainsi que, plus ou moins ouvertement, la posaient les maîtres séculiers. Et l'on en voit la gravité. Elle a eu, pendant plusieurs siècles, de longs échos.

Le fait est que les Religieux justifiaient leur institution non seulement par les enseignements du Christ, mais aussi par l'approbation pontificale. Ce recours à l'autorité du Saint-Siège, fréquemment répété, n'était pas fait pour donner au débat d'idées une parfaite sérénité. Il apparaissait comme un appel à une volonté décisionnaire, souveraine, d'autant plus discutable qu'elle se jugeait indiscutable, et d'autant moins faite pour s'imposer aux séculiers sans contestation que, dans les années où l'on se trouvait, elle semblait souvent s'inspirer de sentiments personnels : en sorte qu'on pouvait éprouver l'impression de se trouver en présence, non pas de la papauté, mais d'un pape.

Que ce fût à tort ou à raison, c'est une question ; que cette impression ait été pour beaucoup une conviction, c'est une réalité. Il en est résulté que de la discussion on est vite descendu à la contestation, et de la dispute à la querelle. Des choses divines on était ramené aux choses humaines. Une moins haute idée du problème posé entraînait un moindre scrupule dans l'élection des moyens pour le résoudre. La crainte d'une autorité puissante, qui fulminait ses mencaces, engendrait des attitudes pires que celle des fausses résignations : elle invitait la résistance à l'habileté, à la ruse, au sophisme, aux dérobades, au mensonge.

Elle invitait aussi à ces violences qui troublèrent Paris pendant plusieurs années et qu'une autorité persuasive eût mieux empêchées qu'un pouvoir autoritaire.

Mais il faut bien se dire que, de plus, trop de facteurs humains jouaient en cette affaire pour ne pas créer le désordre. Sans méconnaître la sincérité des aspirations de la foi et du désir de gagner des âmes à Dieu, sans méconnaître non plus la sincérité de ceux qui considéraient comme seul légitime le ministère des âmes exercé dans le cadre de la hiérarchie ecclésiastique

traditionnelle, et sans contester par conséquent que le conflit entre le clergé séculier et l'Université de Paris, d'une part, les deux principaux Ordres mendiants, d'autre part, se soit situé, par la parole d'hommes éminents, dans les plus hautes régions de la spiritualité, on ne saurait omettre, dans l'histoire du conflit, les mouvements de l'intérêt. La lutte était engagée pour des situations matérielles, aussi bien que pour le triomphe d'une doctrine. Derrière le débat, il y avait une cause : ce qui n'a jamais été bon pour un sain gouvernement de l'esprit.

Les *Responsiones* sont un curieux document. En les lisant, on ne se sent jamais dans le plein des questions. Les articles présentés par les Frères, les répliques de Guillaume de Saint-Amour ont souvent l'air de porter sur d'insignifiantes questions. Mais on ne tarde pas à s'apercevoir que tout y est plein d'intentions lointaines. Il faut prendre bien garde aux conséquences de la moindre phrase, parfois du moindre mot. Pris en lui-même, le texte ne semble pas lourd de sens ; mais ce qui compte, c'est moins ce qui est dit que ce qui est donné à entendre. L'effet réel n'est pas dans le courant de la parole énoncée : il est dans le circuit induit.

NOTES COMPLÉMENTAIRES

Art. 1. — Cf. Guillaume, *De mendicante valido*, p. 85, alinéa 2 : *Quod praedicatores nihil possint petere, probo:* I Thess., 2 « *Neque aliquando fuimus..., etc.* ».

Je ne cite et ne citerai que des textes déjà parus au temps du procès. C'est pourquoi je ne fais ni ne ferai mention des *Collectiones* (édit. de Constance, p. 111-487), la plus commode et la plus explicite systématisation des thèses de Guillaume (qui n'en est pas l'auteur) et de ses sectateurs, mais postérieure d'une dizaine d'années.

Art. 2. — Cf. manifeste de l'Université du 4 février 1254 (*Cart. Univ. Par.*, nº 230, p. 253) et sermon de Guillaume *De Pharisaeo et Publicano* (p. 12). — Le texte de s. Augustin (*Civ. Dei*, XIX, 19) est dans Gratien (VIII, 1, 10).

Art. 3. — Cf. lettre des maîtres séculiers du 2 octobre 1255 (*Cart. Univ. Par.*, nº 256, p. 295), — *De periculis* (p. 62, l. 14), — et *De Pharisaeo* (p. 12, signe 3).

Art. 4. — Cf. art. 2. — Le texte allégué du Décret vient de Grégoire, *Moralia*, XXV, 13. Il est également exploité dans le *De periculis* (p. 65, signe 23).

Art. 5. — Cf. art. 40, et *De periculis* (p. 33), où est également le canon : *Placuit ut deinceps nulli sacerdoti liceat quemlibet commissum alteri sacerdoti ad poenitentiam suscipere sine ejus consensu...* (*De poen.*, VI, 3, Urbain II).

L'article incriminé, au *peccat mortaliter* près, est conforme à la bulle *Etsi animarum* (*Cart. Univ. Par.*, p. 269), laquelle se fonde, pour ce point, sur le 4ᵉ concile de Latran. Le dire eût été s'attirer les foudres d'Alexandre IV, dont le premier acte pontifical avait été d'abolir le décret de son prédécesseur. Mais l'auteur ou les auteurs des *Collec-*

tiones (p. 188), n'ayant pas les mêmes raisons de s'abstenir, n'ont pas manqué de l'invoquer.

Art. 6. — Cf. *De periculis* (p. 25), et *De Pharisaeo* (p. 11), où se trouvent effectivement les termes de *fures* et *latrones (De per.)* et de *gloria propria (De Phar.)*. — Les passages allégués du Décret (IX, 2, 7, et XIII, 1) sont respectivement tirés du concile d'Antioche et d'une lettre du pape Denis.

Art. 7. — Cf. *De periculis* (p. 49 ss.), et GUILLAUME, *De quantitate eleemosynae* (p. 76), où l'auteur écrit d'après Guillaume d'Auxerre : *si dat omnia sic, ut non habeat spem aliunde habendi necessaria, peccat mortaliter*.

L'énumération des seuls cas de mendicité autorisés par les textes est, pour Guillaume, une façon de se mettre en position inexpugnable et de refuser la discussion sur le reste. Il y renverra pour tous les autres articles relatifs à la mendicité (art. 8, 10, 11, 23, 30, 31).

Art. 8. — Cf. *De quantitate eleem.* (p. 77) et, pour la réponse, art. 7. — Dans la « secte » de néo-messaliens mentionnée à la fin de l'article, il faut peut-être reconnaître les Frères de la Pénitence, ou Sachets. — Au sujet des Béguines, cf. art. 10, 12, 22.

Art. 9. — Cf. art. 10, 12, 19, 20, 21, 22.

Art. 10. — Les textes cités de saint Jérôme *(ad Eust.)* et de saint Augustin sont dans le Décret, 1re partie, dist. 41, cap. 1.

Art. 11. — Guillaume nie, assez timidement, un incident où il aurait opposé l'Apôtre au pape. Toutefois, les auteurs du *De periculis* (p. 25), sans que leurs ambages changent rien au fond de la critique, ne s'étaient pas privés d'écrire, à propos des autorisations générales sans acceptation des prêtres curés : *Non est verisimile quod Dominus Papa, contra doctrinam Apostoli Pauli, infinitis vel pluribus licentiam concedat praedicandi plebibus alienis, nisi a plebanis fuerint invitati*.

Art. 13. — Cf. *De periculis*, p. 50-52. — *ut dictum est supra*, c'est-à-dire à l'article 1.

Art. 14. — Cf. ci-dessus, p. 370-371. — Les prélats en question étaient ceux de la province de Sens, alors réunis en concile (MANSI, XXIII, 853), et les archevêques de Bourges, de Reims et de Rouen : Rutebeuf (*Des règles*, v. 24) les compte au nombre de vingt-quatre (c'est un poète). Ils se saisirent de la querelle des Universitaires et des Prêcheurs à la demande du roi (cf. ci-dessus, p. 371 et *Cart. Univ. Par.*, n° 295, p. 342, l. 5-6). Les parties comparurent, mais les Frères n'avaient avec eux que leur prieur de Paris, et non le maître général de l'Ordre.

Le texte montre qu'une tentative d'arbitrage échoua sur une demande de délai, faite par les séculiers. Elle fut suivie d'une composition amiable, agréée par les parties et par le roi, et constatée par un acte de quatre archevêques (*Cart.*, n° 268). Rutebeuf (*Dit de mestre Guillaume de Saint-Amour*, v. 75 ss.) raconte que Guillaume, venu alors devant le roi, l'assura de l'obéissance de l'Université à la décision des prélats, mais lui exprima ses doutes sur celle des Frères. Sur quoi le roi se serait écrié :

« En nom de mi !
Il m'avront tot a anemi
S'il la brisent, sachiez sans faille.
Je n'ai cure de lor bataille. »

Les affirmations incriminées, rapportées au style direct, ont dû être tirées telles quelles du mémoire présenté par les Universitaires et dont les Frères avaient eu copie. Leur ensemble résume la thèse des maîtres séculiers. [A] : cf. Lettre du 2 octobre 1255 (*Cart.*, p. 293, l. 10) ; — [*B*] : cf. *De periculis*, p. 22-23 et 32-34 ; — [*C*] : cf. *De per.*, p. 24 et 47, et lettre du 2 octobre 1255 ; — [*D*] : cf. lettres du 4 février 1254 (*Cart.*, p. 233) et du 2 octobre 1255 (*Cart.*, p. 293) ; — [*E*] : cf. art. 2.

L'accord fut réprouvé par le pape (*Cart.*, n° 268, du 17 juin, p. 321).

Guillaume était, dès 1238, chanoine de Beauvais (*Cart.*, n° 122). Son rappel pour les affaires de cette église couvrait peut-être un acte de grève dans l'Université.

Art. 15. — *Positi Parisius ad exemplar.* Dès 1254 (anc. st.). Cf. *De periculis* (p. 38) : *Parisius... posita fuit* [illa doctrina] *ad exemplandum* [édit. *explicandum*, par erreur] *anno Domini MCCLIV.* C'est-à-dire qu'on le trouvait au Parvis Notre-Dame, centre de la librairie, si l'on en voulait prendre copie. Cf. *Roman de la Rose*, v. 11796-11810.

Jean de Meung donne la date de 1255 (a. st.) ; mais tout ce qu'il dit est visiblement tiré du *De periculis* (comparez *Rose*, v. 11811-11824, avec le *De peric.*, p. 39) ; or il a sans doute pris la date dans cette phrase (p. 38) : *Jam sunt LV anni quod aliqui laborant ad mutandum Evangelium Christi in aliud evangelium*, qu'il a mal interprétée et qui montrait seulement que le rédacteur du *De periculis* écrivait en 1255. Au reste l'évêque de Paris avait envoyé un exemplaire de l'*Introductorius* au pape Innocent IV, mort le 7 décembre 1254 (*Cart.*, n° 257).

Les maîtres parisiens avaient relevé dès 1254 (selon la date admise par le P. Denifle) 31 erreurs de l'*Introductorius* de Gérard et des quatre livres de Joachim (*Cart.*, n° 243).

Art. 16. — Allusion à la lutte soutenue par Hilaire de Poitiers contre les Ariens. Guillaume, vaguement renseigné sur ce point, ignorait sans doute qu'Arius l'avait emporté sur Athanase aux conciles d'Arles et de Milan, que l'antipape Félix II s'était rangé à son parti, et que le pape Libère, exilé pour avoir résisté, ne rentra qu'au prix de graves concessions. Autrement il n'aurait pas commis la méprise chronologique (relevée déjà par Le Nain de Tillemont) de mettre Hilaire († 366) au temps d'Anastase II (pape de 496 à 498).

Art. 17. — Cf. art. 9.

Art. 18. — Cf. art. 3.

Art. 19. — Cf. art. 10.

Art. 20. — Cf. ci-dessus, p. 376 et 381. — Le texte du Décret reproduit saint Jérôme, *Super Jerem.* (22, 3) : *Haec dicit Dominus : Facite judicium et justitiam.*

Art. 21. — Contrairement à l'opinion commune, le terme de *papelardi* n'a pas toujours un sens péjoratif.

Art. 22. — Cf. art. 10 et 12.

Art. 23. — Cf. GUILLAUME, *De quantitate eleem.*, p. 76-77 et *De periculis*, p. 49-50. — Pour la réponse, cf. art. 7.

Art. 24. — Cf. Sermon sur Jacques et Philippe (p. 497) et ci-dessus, p. 382. — *Non facientes mentionem...* Les deux manuscrits donnent bien *facientes :* ce qui pourrait, en une certaine mesure, s'accorder avec la réponse à l'article 25, *non ostendentes litteras sive auctoritates suae missionis.* Mais, en ce cas, le mot *mentionem* ferait difficulté : « mentionner » n'est pas « produire » *(ostendere).* Il faut donc supposer que le pluriel *facientes* a été attiré, sous la plume des scribes, par les pluriels immédiatement précédents, et que la bonne leçon est *faciens.* On voit, en effet, que Guillaume se justifie sur le point de savoir s'il a parlé, oui ou non, des commissions pontificales. Toutefois, j'ai laissé dans mon texte la leçon des manuscrits.

Art. 25. — Cf. sermon sur Jacques et Philippe (p. 505, où est reprise la thèse du *De periculis*, p. 69, signe 36).

Art. 26. — Cf. même sermon (p. 505, où est reprise la thèse du *De periculis*, p. 65, signe 21). — *Odiunt* est bien dans les mss.

Art. 27. — Cf. Lettre des maîtres parisiens du 2 octobre 1255 (*Cart. Univ. Par.*, p. 293-294) et *De periculis* (p. 63, signe 17).

Art. 29. — Cf. art. 1. — *De mendicante valido* (p. 85), et *De periculis* (p. 64, signe 20). La rédaction de la réponse ressemble beaucoup à celle du *De periculis.* — Dans la Vulgate, l'histoire de Gyesi est au livre IV des *Rois*, chap. 5.

Art. 30. — Cf. art. 7.

Art. 31. — Cf. art. 7. — L'argument tiré du code civil (*Codex Justinianus*, éd.

Paul Krüger, Berlin, 1900, p. 435) se trouve aussi dans le *De mendicante valido* (p. 86) et le *De periculis* (p. 52).

Art. 32. — Plutôt qu'à Luc il fallait renvoyer à Matthieu, 5, 42. — Le texte cité du Décret vient de saint Augustin, *Ad Vincentium Donatistam*, ep. XLVIII.

Art. 33. — Cf. *De periculis* (p. 28-29, où se trouvent les mêmes textes). L'idée est aussi dans le sermon sur Jacques et Philippe (p. 495-496).

Art. 34. — Cf. sermon sur Jacques et Philippe (p. 495-496) et *De Periculis* (p. 29 et p. 36). — Le texte de Grégoire (cité dans le Décret, 1re partie, dist. 83, c. 2) porte, pour les derniers mots : ... *nomen vel ordinem sanctitatis habet.*

Art. 35. — Cf. même sermon, p. 491, 501 et 502.

Art. 37. — Cf. ci-dessus, p. 379.

Art. 38. Cf. art. 37.

Art. 39. — Cf. ci-dessus, p. 382. — « *Non intromitto me...* » : les paroles les plus graves de Guillaume sont rapportées au style direct, comme étant textuelles. — *quamdam cedulam* : il y avait donc eu accusation devant le roi de France, comme déjà en 1255 (*Cart. Univ. Par.*, p. 294). — Sur le sens du mot *atrium*, voir Émile Mâle, *La fin du paganisme en Gaule*, p. 150.

Art. 40. — Cf. art. 5 et ci-dessus, p. 382.

Art. 42. — Cf. ci-dessus, p. 355-356. — Le texte cité du Décret vient de Grégoire, *Homel.*, XXVI.

Art. 43. — Cf. art. 14. — Cette harangue du lundi, prononcée après le sermon public de la veille, traitait seulement de la question universitaire. — L'interdiction des *incipia* sans serment préalable d'obéissance aux décisions de l'Université avait été formulée par celle-ci dès 1253 (*Cart. Univ. Par.*, n° 219). La bulle *Quasi lignum* (*Cart. Univ. Par.*, p. 281, l. 16 ss.) en avait exigé le retrait, sous peine d'excommunication. C'est ce qui explique que l'autorité du pape ait pu, à ce propos, être mise en cause.

Partie V. — Cf. ci-dessus, p. 376. — Le maître de l'Ordre des Frères prêcheurs était alors Humbert. Guillaume de Saint-Amour comparut avec Laurent (nommé à l'art. 39) et quelques autres. Assistaient au concile : Henri, archevêque de Sens ; les évêques Névelon, de Soissons, Guillaume, de Beauvais, Vermont, de Noyon, Jacques, d'Arras, Gérard, d'Amiens, Raoul, de Thérouanne (tous de la province de Reims), — Matthieu, de Chartres, Reginald, de Paris, Guillaume, d'Orléans, Aleaume, de Meaux, Nicolas, de Troyes (tous de la province de Sens) [*Cart. Univ. Par.*, n° 287].

[*B*, 2e alinéa, ligne 15]. — Le modèle du ms. *D*, comme celui du ms. *A*, contenait une lacune *(opportune... increpa)*, qui a dû être comblée par une note. Cette note a été incorporée par le copiste *A* en une mauvaise place. Le copiste *D* s'est également trompé en l'insérant après *recipientium*. De plus, ce faisant, il a omis les mots *argue, obsecra, increpa* ; — et il a omis, par suite d'un bourdon, les mots *repugnantium et doctrina*, qu'il a rétablis après coup à la suite de *nolentibus*, avec une erreur supplémentaire sur *doctrina*, qu'il a lu *doceas*.

[*C*]. — Grégoire ne semble pas avoir été cité textuellement. On a sans doute ici un résumé (peu exact) de l'idée exprimée dans la troisième partie de sa *Regula pastoralis*. — Ce qui est dit ici touche à un point très sensible pour les Mendiants : la prédication des maîtres parisiens devant le peuple les affectait profondément. Je ne sais s'il faut rapporter à ce temps-là ce qu'écrit Matthieu Paris (*Chron. majora*, éd. Luard, t. V, p. 599) : *Subsannavit populus, elemosynas subtrahendo, vocans eos hypocritas, antichristi antecessores*, etc. Mais c'est bien alors que se situe la constatation faite par Humbert, maître des Prêcheurs, de l'effet produit par ces *praedicationes publicae* qui déchaînaient contre les Frères les haines et les violences (*Cart. Univ. Par.*, n° 279, du début d'avril 1256). La lettre d'Humbert, résumé des événements et peinture de la situation selon son point de vue, est un document très instructif.

[*D*, 2e alinéa]. — Le *Chronicon Normanniae* place juste après le 1er mars 1256 (date de la « composition amiable ») le commencement de la prédication de Guillaume et des maîtres en théologie de Paris. C'est ce que confirme le présent passage des *Responsiones.*

Partie VI. — Voir sur les diverses rédactions du *De periculis* P. Glorieux, dans les *Mélanges Mandonnet,* t. I, p. 53-74.

NOTE SUR LE MANUSCRIT 128 DE LA BIBLIOTHÈQUE DE LA VILLE D'ÉPINAL

C'est un fort volume de 169 folios, du format de 285 × 225 millimètres.

Un premier feuillet, servant de garde, et non compris dans la foliotation ancienne (laquelle, commençant au feuillet suivant, s'arrête au folio 46), a été pris sur un traité de l'élection des chanoines. Les mentions qu'on lit en tête de ce feuillet apprennent que le manuscrit a appartenu successivemnet au prieuré de Saint-Romaric (au Saint-Mont, commune de Saint-Amé, près Remiremont), puis à l'abbaye de Moyenmoutier. Plus anciennement, il a pu appartenir à d'autres.

Abstraction faite de la page de garde, le volume se compose de 15 cahiers, chacun à deux colonnes, avec signatures à la fin de chaque cahier. L'une de ces signatures (fin du cahier 13, fo 145 vo) se trouve au bas d'une page incomplète et annonce le début d'un ouvrage qui ne commence qu'au folio suivant. Autant de preuves que le volume a été conçu par celui qui l'a exécuté, ou fait exécuter, comme un recueil systématique : c'est ce qui en fait l'intérêt.

D'un bout à l'autre, l'écriture (minuscule gothique, qui peut être du troisième quart du xiiie siècle) est de style homogène. Elle est très lisible, mais il y est fait un large emploi de l'abréviation.

*
* *

Le contenu est le suivant :

I. Fo 2-5. *Reverendo patri in Christo magistro G. Nicolas Lexov. thesaurarius. A nostra parvitate vestra paternitas requisivit...*

Réponse de Nicolas de Lisieux à G. [probablement Guillaume de Saint-Amour] qui l'avait interrogé sur la question : *utrum mandata praecedant consilia.* Cf. P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie...*, t. I, p. 354, où la pièce est datée de janvier 1271.

II. Fo 5-23. *Responsio ad quaestionem fratris Johannis de Pescant de ordine fratrum minorum* (rubrique).

Jussioni paternitatis vestrae obtemperans...

Du même Nicolas de Lisieux, probablement au même Guillaume de Saint-Amour. L'ouvrage comprend deux parties. La première examine la proposition *quod perfectio evangelicae paupertatis sit omnia relinquere* (rubrique), incipit *Quamvis omnia relinquere...* (contre Jean Peckham et spécialement, sans doute, sa *Quaestio disputata de paupertate* (de nov. 1270). La seconde (fo 19 vo, rubrique : *Responsio ad quaestionem fratris Thomae de Alquino de ordine fratrum praedicatorum*) est dirigée contre Thomas et vise le *De perfectione status religionis.* Cf. P. Glorieux, *op. cit.*, t. I, p. 355.

III. Fo 23-38. Incipit : *Christianae religionis propositum...* Explicit : *Explicit liber de perfectione status religionis a fratre Thoma de Aquino.* — En haut du fo 23, d'une écriture cursive ancienne : *Liber fratris Tho. contra retrahentes ab ingressu religionis.* Cf. P. Glorieux, *op. cit.*, t. I, p. 95, où l'ouvrage est daté d'octobre 1270 environ.

IV. F° 38-38 v°. Incipit : *A consiliario malo serva animam tuam...* Sermon contre ceux qui déconseillent l'entrée dans les Ordres des Frères Mineurs et Prêcheurs.

V. F° 38 v°-40 v°. Dix-sept premiers articles des *Responsiones*.

VI. F° 40 v°-57 v°. *Incipit liber de perfectione vitae spiritualis.* Incipit : *Quoniam quidam perfectionis ignari...*

De Thomas d'Aquin. Cf. P. Glorieux, *op. cit.*, t. I, p. 94, où la première rédaction de l'ouvrage est datée de novembre 1270, et la seconde de janvier 1271.

VII. F° 58-70. *Tractatus brevis de novissimorum temporum periculis ex scripturis exceptis* (sic) *et in capitula digestus.* Cf. P. Glorieux, *op. cit.*, t. II, p. 344-345. Année 1255.

VIII. F° 70-91. Incipit : *Manus quae contra Omnipotentem...* Réfutation du *De periculis*, par Thomas d'York ou Bertrand de Bayonne (cf. *Cart. Univ. Par.*, t. I, p. 415, n. 2). Cf. P. Glorieux, t. II, p. 52, où l'ouvrage est daté de mai-août 1256.

IX. F° 91-98 v°. *Incipiunt exceptiones contra librum supra scriptum qui incipit Manus quae contra omnipotentem*, etc.

Incipit a detractione et falsi impositione...

Objections de Gérard d'Abbeville à l'ouvrage précédent. Cf. P. Glorieux, t. I, p. 359, où l'ouvrage est daté de janvier-juin 1270.

Des annotations marginales renvoient aux passages visés de la pièce VIII.

X. F° 98 v°-145 v°. *Incipit liber contra perfectionis adversarium christianorum maxime praelatorum facultatumque ecclesiasticarum inimicum.* Titre répété en explicit.

Incipit : *In primo libro agitur de perfectione christiana...*

Incipit du livre I : *Tantum sibi praesumptionis quidam homines assumpserunt...*

On lit, au début du livre II (f° 111 v°) : *Superiori libro* (dans son livre I) *mali erroris destructum est fundamentum ut, destructo fundamento, invalidi structura aedificii facilius prosternatur: quod in praesenti libro, accedente Domino, sicut promisimus, ejus fulti auxilio, faciemus, ut* (à corriger en *Nam?), sicut in tuo prologo dixisti « Manus quae contra Deum tenditur, facile dejicitur, cervix quae adversus Deum erigitur cito demittitur »*, *libro tuo V°* (?), *sic intendimus respondere ut, quae a te verba dicta sunt, intendamus nullatenus reprobare.*

C'est un traité de Gérard d'Abbeville, dirigé principalement contre le *Manus quae contra Omnipotentem*. Cf. P. Glorieux, *op. cit.*, t. I, p. 358, où l'ouvrage est indiqué comme ayant été composé vers 1257 et édité vers juillet-octobre 1269. A noter que Gérard d'Abbeville, dans une lettre que Denifle date de 1260 environ (*Cart. Univ. Par.*, n° 367), déclare n'avoir pas pu trouver la moindre copie du *Manus quae contra Omnipotentem*. Son correspondant, dans sa réponse, dit lui en avoir envoyé une. Je ne sais, dans ces conditions, et si Denifle a bien daté ces lettres, comment Gérard aurait pu dès 1257, composer la présente pièce X.

XI. F° 146-165 v°. — *Incipiunt replicationes contra exceptiones exactas contra librum qui incipit « Tantum sibi praesumptionis, etc. »*.

In principio « Incipit a detractione et impositione falsi ». Respondeo: Non incipit a detractione...

C'est une réponse de Gérard d'Abbeville à des objections contre son traité précédent (pièce X) : par endroits, des notes marginales renvoient aux passages visés de ce traité.

On a ici, en même temps que les réponses, le texte plus ou moins complet des objections.

Ces objections, à en juger par l'une d'elles (f° 158a : *Item dixit* [Gérard] *quod Fratres Minores non habent ex Regula quia possent habere in communi...*), semblent émaner d'un Frère Mineur, qui pourrait être l'auteur du *Manus quae contra Omnipotentem* (pièce VIII).

Les mots *Incipit a detractione*, etc., par quoi elles commencent se trouvent au début des *Exceptiones* (pièce IX) de Gérard d'Abbeville. Mais ils ne renvoient pas à cette

pièce : l'auteur, critiquant le traité de Gérard qui commence par *Tantum sibi praesumptionis* (pièce XI), ne fait que rétorquer contre celui-ci l'accusation formulée par lui au début de ses *Exceptiones* (pièce IX).

Cf. P. Glorieux, *op. cit.*, t. I, p. 359, où l'ouvrage est daté de janvier-juin 1270.

XII. F° 166-168 v°. — *Quaeritur utrum debeamus dare elemosinam...*

C'est la Question disputée par Guillaume de Saint-Amour, *De valido mendicante.* Cf. P. Glorieux, *op. cit.*, t. I, p. 344, où elle est datée de 1255 à 1257.

⁂

On peut voir, d'après l'analyse précédente, que l'ordre dans lequel ont été copiées certaines pièces correspond à l'ordre dans lequel elles se sont succédé chronologiquement, l'une suscitant l'autre. C'est le cas pour les cinq que voici :

VII. *De Periculis* (1255) ;

VIII. *Manus quae contra Omnipotentem* (contre la doctrine du *De Periculis*, vers 1259) ;

IX. *Exceptiones* de Gérard d'Abbeville contre le *Manus quae contra Omnipotentem* (janvier-juin 1270) ;

X. *Contra perfectionis adversarium* du même Gérard contre le même *Manus quae contra Omnipotentem* (date douteuse) ;

XI. *Exceptiones* (peut-être de l'auteur du *Manus quae contra Omnipotentem*) contre le *Contra perfectionis adversarium* de Gérard, et *Replicationes* de Gérard à ces *Exceptiones* (janvier-juin 1270).

Mais, pour le reste du volume, les groupements n'ont pas la même signification : ils semblent avoir été commandés par la seule considération de l'identité des auteurs.

Ainsi se trouvent juxtaposées deux pièces de Nicolas de Lisieux, lesquelles, au point de vue chronologique, devraient venir plus loin, puisque la pièce II, tout au moins, vise à la fois le *Tractatus pauperis* de Jean Peckham (qui devait venir lui-même après la pièce X, à laquelle il répond), et le *De perfectione status religionis* de Thomas d'Aquin (pièce III), qui vient après.

Quant aux pièces III à VI, on pourrait les considérer comme réunies en raison du nom de Thomas, leur auteur, n'était que l'attribution de la pièce IV à cet auteur reste à démontrer, et que la place donnée à la pièce V se justifierait seulement par l'idée que les articles relevés contre Guillaume de Saint-Amour l'auraient été par Thomas : ce qui ne semble pas avoir été de sa manière, et il serait frivole d'alléguer qu'il se trouvait présent à Rome lors de la condamnation du *De periculis* (cf. Denifle, *Cart. Univ. Par.*, p. 333, n. 6).

Edmond Faral.

INDEX DES NOMS DE PERSONNES

Le romain renvoie au corps des articles, l'italique aux notes

Abd el Wahid Marrakūchi, 64.
Abelard v. Pierre Abelard.
Abraham, 129, 130, 268.
Abuteus, *135*.
Abu Yaqūb, 63.
Adam Marsh, 135, 138, 142.
Adam Wodham, 208, 210, 224.
Adénulphe d'Anagni, 125, 126.
Adrien IV, 55.
Adrien VI, 208.
Agnès d'Auxerre, 160, 170.
Agobert (Jean), 213.
Agricola (Rodolphe), *208*.
Agrippa (Cornélius), 221.
Alain de Lille, 153.
Alamannus de Pise, 177.
Albany (Duc d'), 211.
Albéric (Philippe), 229.
Albéron, évêque de Liége, 91.
Albert, duc d'Autriche, 184.
Albert le Grand, 50, 67, 86, *114*, 121, *141*, 145, 225.
Albert de Saxe, 195, 213, 225, 228, 239.
Alcaraz (Antoine), 215.
Alcaraz (François), 215.
Alcaraz (Jacques), 215.
Alciet, 216.
Aleandre (Jérôme), *236*.
Aleaume, évêque de Meaux, *391*.
Alexandre II, 98, 100.
Alexandre III, 100.
Alexandre IV, 92, 377-387, *388*.
Alexandre V, 173-175.
Alexandre de Halès, 142.
Alexandre Neckham, 143.
Alfred de Sareshel, 133, 134, 143, 145, 146.
Almain (Jacques), 208, 212, 217-219, 224, 226.
Alonso (M.), 304, 305.
Alphandéry (P.), *325*.
Alphonse de Poitiers, 366.
Altamura, 235-236.
Alvarez, 206.
Alverny (M.-Th. d'), 251.
Amabat (G.), 201.
Amaury de Bène, 80, 325-330, 333, 335, 336.
Ambierle (Hugues d'), 230.
Amboise (Georges d'), *198*, 219, 241.
Amboise (J. d'), 197.
Ambroise (saint), 86, 248, 269.
Ambroise (frère), 187.
Amédée de Talaru, 185, 187, 192.
Amerbach (Bruno), 197.
Amerbach (Jean), 220, 239.
Anastase, *302*, 347, *390*.
Anastase le Bibliothécaire, 48, 60, 61, 245, 247.
André, traducteur, 134, *135*.
André de Saint-Victor, 109, 110, 111.
Andrelinus (Faustus), *205*.
Angier (M.), 226-227.
Annand (Jean), 211.
Anselme (saint), *119*, *120*.
Antoine, solitaire, 179.
Antonio (N.), 206, 240.
Apuarius, 221.
Arande (Michel d'), 221.
Arboreus (Jean), 222.
Argyropoulo (Jean), 213.
Arius, *390*.
Aristote, 54, 56, 63, 120, 122-124, 129-132, 134-137, *139*, 141, 142, 144, 195, 197, 199, 201, 202, 204, 206, 207, 212, 213, 219, 223, 233, 238, 241.
Arnoul le Charlier, 150, 168.
Asin Palacios (M.), 305.
Athanase (Saint), 242, *390*.
Aubry (B.), 214.
Aubry de Trois-Fontaines, *328*.
Auda (A.), *98*, *100*, *101*.
Augustin (Saint), 96, 98, 115, 159, 248, 269, 270, 290, 340, 342, *360*, *388*, *389*, *391*.
Aurbach (H. Stromeier), 239.
Aurbach (S. R.), 239.
Avendauth, voir Ben Daoud.

AVERROÈS, 63, 64, 136.
AVICENNE, 114, 129-132, 137, *305*.

BADE (Josse), 201-203, *205*, 217, 220, 225, *229*, 241-243.
BAEUMER (S.), *98*.
BAEUMKER (Cl.), 143, 326.
BALAU (S.), 89.
BALIGAULT (F.), 206, *241*.
BALLINCK (Thierry), 223.
BAPTISTE DE MONZA, 223.
BARBIER (J.), 214, 219, *229*, 234.
BARTHÉLEMY CLANTIER, 161.
BATEREL (G.), 201.
BAYARD (F.), 221.
BEATON (J.), 211, 229.
BEAUGRAND (N. DE), 238.
BECDELIÈVRE (F.), 230.
BÉDA (Noël), *203*, 206, 221.
BÈDE LE VÉNÉRABLE, 109, 111.
BELIN (N.), 243.
BELSENDEN (Thomas), 217.
BEN DAOUD, 134.
BENET (C.), *236*.
BENOIT XIII, 155, 157, 158, 162, 166, 167, 169-171, 180, 183.
BER (C.), 239.
BERAULT (N.), *205*.
BERGAME (J. DE), 241.
BERGER (S.), *339*.
BERGUES (Thierry), 221.
BERLIÈRE (U.), *90*, *91*.
BERNARD DE CHARTRES, 53.
BERNARD (Saint) DE CLAIRVAUX, 91, 93, 94, *95*, 109, 242, *332*.
BERNARD SILVESTRE, *326*.
BERNOLD DE CONSTANCE, 98.
BERNOLD DE REICHENAU, 99.
BERTRAND DE BAYONNE, *393*.
BERTRAND DU GUESCLIN, 150, 151.
BIDEZ (J.), *42*.
BIEL (Gabriel), 218, 231.
BIGNAMI-ODIER (J.), 303.
BIRKENMAJER (A.), 334.
BIRRETA (J.-A.), 235.
al-BITRUGI, *135*.
BLOUNT (W.), 205.
BOCARD (A.), 242.
BOCHENSKI (P.), *200*.
BODET (M.), 242.
BOËCE, 96, 134, 137, 138, 154.
BONAVENTURE (Saint), *114*, 122, 159, 366.
BONCOMPAGNI (B.), *234*.
BONEMÈRE (A.), 204.
BONHOMME (Y.), 242.
BONIFACE VIII, 122.
BONIFACE IX, 152, 153, 168.
BONIVARD (Fr.), 211.
BOULAY (C. E. DU), *53*.
BOURBON (Charles DE), duc de Vendôme, 230.
BOURBON (Louis DE), cardinal, 226, 230.
BOURNON, *328*.
BOUXHOM (N.), 90.
BOUYGES (M.), *140*.
BOVILLE (Ch.), *205*.
BOVON, prieur de Liessies, 93.
BRAILLON (Louis), 240.
BRAILLON (Moïse), 240.
BRASSINO (J.), 237.
BREMOND (A.), *43*.
BRENAISE (J.), 231.
BREVEDENT (D.), 217.
BRIAL, 52.
BRICOT (Th.), 197-200, 205, 215, 219.
BRIGARD (Orottus), 240.
BRIGARD (Pierre), 240.
BRIGITTE (Sainte), 181.
BRODEAU (Jean), 216.
BRODEAU (V.), 216.
BRUNEL (Cl.), *330*.
BRUNET, *232*.
BRUXELLES (Georges DE), 218.
BRUXELLES (Pierre DE), 218, 219, 230.
BUAT (N.), 216.
BUCER (M.), 240.
BUCHANAN (G.), *209*.
BUIRIS (S. DE), 293.

CABANYELLES (Jérôme DE), 209, 216.
CAJETAN (Thomas DE VIO), 116, 217, 220, 232.
CALAIS (J. DE), 237.
CALLUS (D. A.), *105*.
CALVARIN (Prigent), 238.
CALVIN (Jean), 222.
CAMBRAY (Jean DE), 222.
CAPELLE (G. C.), *325*, *327*, 329, 334.
CAPPUYNS (M.), 245, *246*, 247, 248, *249*, 250, *335*.
CARDIN (J.), 246.
CARNAHAN, *166*.
CARPI (A. PIO DE), 223.
CARRIÈRE (V.), *200*.
CARROS (Luis DE), 238.
CARTON (R.), *140*.
CASTELLUS (G.), 241.
CASTRO (Jean DE), 217.

Castro (Jérôme de), 229.
Catherine de France, 186.
Caubraith (R.), 212, 216-217, 225, 232.
Celaya (Jean de), 236-239.
Céneau (Cl.), *220*.
Céneau (R.), 212, 220-221.
Centelles (S. de), 238.
Césaire d'Heisterbach, 325, *331-333*.
Chabannes (Antoine de), 200, 230.
Chappiel (A.), 217.
Charles IV, empereur, 151.
Charles Quint, 216, 221, 231.
Charles V, roi de France, 150, 151.
Charles VI, 151, 152, 153, 187.
Charles VII, 183, 192.
Charles de Savoisy, 168.
Chatelain (E.), 134, 152, *325*, *326*.
Chauffourt (F.), 216.
Chauffourt (J. de), 216.
Chenu (M. D.), *327*.
Chevallier (Ph.), 245.
Chevallon (Cl.), 201, 214, 218, 231, 232, 236.
Chrétien de Beauvais, 363-364, 367, 368, 373, 375, 378.
Christine de Pisan, 164, 165.
Ciceron, 132, 290.
Cisneros (M.), 240.
Clément VII, 151, 155, 233-234.
Clerval (A.), 197, *220*, *326*.
Clichtove (J.), 202-203, *205*, 241.
Cockburn (R.), 211.
Colines (S. de), 241.
Colombe (P.), 227.
Columelle (G.), 222.
Combes (A.), 149, *152*, *163-165*, *167*, *172*.
Conan (A.), 211.
Connolly (J.), 149.
Conrad de Gelnhausen, 151.
Conrad, archevêque de Prague, 177.
Contarini, 223.
Corbin (J.), 236.
Cordier, 251, *301*.
Cornicularius (J.), 242.
Coronel (Alfonse Fernandez), 213.
Coronel (Antoine), 209, 212-214, 219.
Coronel (François-Ferdinand), 209, 213, 214.
Coronel (Luis N.), 212, 213, 224.
Corrozet (G.), 235.
Costard (F.), 227
Crab (G.), 201-203, 205, 223, 239, 240.
Cranston (D.), 201, 212, 217, 221, 222, 228, 237.
Cranston (P.), 222.
Crinitus (P.), *205*.
Crockaert (P.), 212, 218-220, 224, 231, 232.
Cueilly (Th. de), 226.

Dalbanne (C.), *227*.
Danes (P.), *216*.
Daniélou (J.), *11*.
Daré (L.), 226.
Datti (A.), 227.
David de Dinant, *325*, 334.
Declara (J.), 226.
Dehaines (C.), 246.
Delaborde (H. F.), *327*.
Delacroix (H.), *325*.
Delallo (J.), 216.
Delallo (P.-G.), 223.
Delhaye (Ph.), *121*.
Delisle (L.), *126*, *193*, 205.
Denholm-Young (N.), *118*.
Denifle (H.), *110*, *111*, *134*, *152*, *153*, *156*, *159*, *167*, *169*, *173*, *174*, *176*, *177*, *325*, *326*, *363*, *365*, *366*, 367, 378, *393*, *394*.
Denis, pape, *389*.
Denys l'Aréopagite (Pseudo), 5-44, 45-87, 104, 105, 106, 134, 245-302.
Denys le Chartreux, 50, 242.
Despautère (J.), 227.
Des Prés (N.), 239.
Des Prez (P.), 227.
De Wulf (M.), *135*, 235.
Dieterici, 304.
Doesnier (V.), 218.
Dolz (G.), 239.
Dolz (Jean), 239-240.
Dolz (Jérôme), 239.
Dolz del Castellar (E.), 239.
Dolz del Castellar (J.), 236.
Domingo Gundisalvo, v. Gundissalinus.
Dominique Grima, 127-128.
Dominique Petit, 159, 182.
Dondaine (A.), *114*, 246, *334*.
Dorp (J.), 208, 215, 216, 219.
Dorp (M.), *208*.
Doucet (V.), *127*.
Douglas (G.), 211.
Drabbe (J.), 223, 239.
Du Boulay, 372.
Dudon, *332*.
Dugast (R.), 239.
Dullaert (A.), 222.

Dullaert (J.), 210, 212, 222-224, 239.
Dumus (A.-R.), 226-228.
Dumus (Robert), 212.
Du Pré (Galiot), 221, 242.
Du Pré (J.), 233, 238.
Du Puy (Fr.), 243.
Dupuy (N.), 202-205.
Dupuy de Bonne-Espérance, 203.
Durand, 90.
Durand de Saint-Pourçain, 241.
Durantel, *53*.
Duras (B.), 230.
Durer (Albert), *233*.

Ebale de Roncy, 91.
Echard (J.), *107*, 108, 126, 235-236.
Eckhardt, voir Jean Eckhardt.
Ehrle (F.), 128.
Eisenhardt, *254*.
Elinand, 332.
Elisabeth la Chardenière, 150, 161.
Élisée, 350.
Enzinas (Fernand de), 236, 240.
Enzinas (François de), 240.
Épiphane, 248, 270, 299, *302*.
Érasme ((D.), 193, 201, 205, 209, 213, 242.
Ernotte (B.), 90.
Estienne (H.), *205*, 241.
Estienne (R.), 221.
Étienne, de la Celle, 332.
Étienne de Chaumont, 155.
Étienne Langton, 120.
Étienne, évêque de Liége, 98.
Étienne de Noyon, *332*.
Étienne, évêque de Préneste, cardinal, 363.
Étienne de Venizy, 125, 126, *127*.
Étienne, du Vieux-Corbeil, *332*.
Eudes de Chateauroux, 336, 363-365.
Eugène IV, 194.

Fabricius, 46.
al-Farabi (Abu Nasr), 132, 303-322.
Farel (G.), 209.
Félix II, *390*.
Fenollet (F. de), 238.
Ferdinand d'Aragon, 216.
Feret, *221*.
Ferrebouc (J.), 231.
Festugière (A.-J.), 19.
Finé (O.), 230.
Floss (H.), 245, 246, *249*, 251.
Fontana (B.), 241.
Forman (A.), 211, 228-229.
Fossier (J.), 230.
Foullon (A. B.), 216.
Foullon (P.), 216.
Fournier (P.), *95*, *332*.
François Ier, 198, 232, 233, 239.
François de Belval, 208.
Fransen (I.), *101*.
Frédéric d'Autriche, 185.
Frédéricq (P.), *330*.
Frénaud (G.), 166.
Furnes (A. de), 241.
Furtes (J.), 240.

Gachet (E.), 91.
Galitzin, *174*.
Gallopin (L.), 217.
Ganay (B. de), 231.
Ganay (G. de), 205.
Ganay (J.), 205.
Gandillac (M. P. de), *7*, *41*.
Garin (N.), 224.
Garnier-Gueroul, 171.
Garnier, doyen de Saint-Germain-l'Auxerrois, *332*.
Garnier de Rochefort, 326, *332*, *335*, 336.
Gaudoul (P.), 238.
Gauthier Pulekel, 91.
Gautier (A.), 238.
Gautier de Coincy, *329*.
Gautier, camérier de France, *332*.
Gautier, chanoine de Paris, *332*.
Gence (J.-B.), *185*.
Gemellus (A.), 222.
Gemellus (J.), 222.
Geoffroy (A.), *238*.
Geoffroy d'Auxerre, 94.
Geoffroy de Beaulieu, 377.
Georges de Bruxelles, 199, 200.
Georr (Khalil), 305.
Gérard (P.), 243.
Gérard d'Abbeville, *393*, *394*.
Gérard, évêque d'Amiens, *391*.
Gérard de Borgo San Donnino, 377, *390*.
Gérard de Crémone, 133, 134, 136, 137, 144, 145.
Gérard Machel, 185, 186.
Gering (U.), 214.
Gesner (C.), 46-47.
al-Ghazzali, 63.
Ghellinck (J. de), 118, *119*, 120, *331*.

Gilbert de la Porrée, 93-95, 100.
Gilles de Delft, 200, 201.
Gilles Deschamps, 151, 155.
Gilles Juvenis, 158.
Gilles de Noyers, 203.
Gilles de Rome, 122, 136.
Gilson (Et.), *14*, 305.
Gislebert, prieur de Liessies, 92.
Giunta (J.), 213.
Glorieux (P.), *113*, *122*, *123*, *126*, *127*, *154*, *169*, 361, *392*, *393*.
Godefroy de Fontaines, 231.
Godet (J.), 227.
Godin, 328, 333.
Gomez (J.), 209, 210.
Gonsalez (G.), 237.
Gontier (P.), 239.
Gontier Col, 164, 185.
Gordon (J.), 211.
Gourmont (G. de), 229.
Gourmont (J. de), 232.
Gozvin, moine de Liessies, 93.
Grabmann (M.), 46, *327*.
Granjon (R.), 201, *227*.
Gratien, *388*.
Grégoire, copiste, 121.
Grégoire (Saint), le Grand, 124, 347, 352, *388*, *391*.
Grégoire IX, 134.
Grégoire XI, 151.
Grégoire XII, 170, 171, 180.
Grégoire de Nazianze (Saint), *119*, *120*, 248, 265, 351.
Grégoire de Nysse (Saint), *11*, 248, 280.
Grégoire de Rimini, 206, 207, 212, 238.
Grinus (J.), 224.
Grundmann (H.), *329*.
Guéroult (G.), 227.
Guido Faba, *120*.
Guillaume d'Alton, 104.
Guillaume d'Auvergne, 142, 230.
Guillaume d'Auxerre, *389*.
Guillaume Baudin, 159.
Guillaume, évêque de Beauvais, *391*.
Guillaume Le Breton, 112, 325, 327, *328*.
Guillaume de Chalençon, 191.
Guillaume de Chartres, 377.
Guillaume de Conches, 53, *121*, *326*.
Guillaume Fillastre, 170, 175.
Guillaume, prieur de Liessies, 93, 95.
Guillaume, évêque de Meaux, *332*.
Guillaume de Meliton, 125.
Guillaume Minaudi, 185.
Guillaume de Moerbeke, 56, 121, 133, 134, 136, 137.
Guillaume de Nangis, 376.
Guillaume de Nottingham, 107-108.
Guillaume d'Ockham, 207, 212, 218.
Guillaume l'Orfèvre, *328*, 329, *332*, 333.
Guillaume, évêque d'Orléans, *391*.
Guillaume de Paris, 241.
Guillaume de Poitiers, *332*.
Guillaume Rede, évêque de Chichester, 107, 108.
Guillaume de Saint-Amour, 337-394.
Guillaume de Saint-Jacques, 89-102.
Guillaume de Saint-Pathus, *377*.
Guillaume de Saint-Thierry, 93.
Guillaume Saygnel, 187.
Guillaume Scissoris, 188.
Guillaume de Tignonville, 164, 172.
Gundisalvi, voir Gundissalinus.
Gundissalinus, 119, *120*, 134, 147, 305.
Guy de Roye, 159, 172, 174.
Guynd (G.), 211.
Gy (P.), 246.
Gyezi, 350, 351, *390*.

Hain, 214, 235.
al-Hakam II, 143.
Hamelin, *142*.
Hangest (Henri de), *229*.
Hangest (Jean de), *229*.
Hangest (Jérôme de), 229, 230, 239.
Harentals (P. de), 227.
Harlem (V. de), 220.
Haskins (Ch. H.), *56* 134. *135*.
Hauréau (B.), 108, 121.
Hauser (H.), *234*.
Helgot, abbé de Liessies, 89, 91-93.
Henri II, roi de France, 221.
Henri V, roi d'Angleterre, 186, 187.
Henri VIII, roi d'Angleterre, *211*.
Henri de Carret, évêque de Lucques, 122-125.
Henri de Gand, 231.
Henri de Hesse, 151.
Henri de Oyta, 208.
Henri, archevêque de Sens, *391*.
Henri de Suse, 336.
Henrison (J.), 217.
Hepburn (G.), 211.
Hepburn (J.), *211*.
Hermann l'Allemand, 133-137, 142, 144-147.

HERMANN CONTRACTUS, 135.
HERMANN LE DALMATE, 135.
HERMINJARD, *221*, *234*.
HILAIRE (Saint) de Poitiers, 86, 96, 347, 378, 381.
HILD (J.), *98*.
HILDUIN, 47, 59, 60, 62, 84, 87, 134, *250*, *282*, *301*.
HILLEN HOOCHSTRAET (M.), 237.
HONEIN BEN ISHAQ, 143, 146.
HONORIUS III, *335*.
HOSTINGUE (L.), 226, 227.
HOUSTON (P.), 212, 224, 225, 232.
HUET (P.), 216.
HUFFER (G.), *91*.
HUGUCCIO, 112.
HUGUES, doyen de Notre-Dame, *332*.
HUGUES DE SAINT-CHER, 109, 110, 115, 363, 365, 366, 377.
HUGUES DE SAINT-VICTOR, 50, 53, 104-106, 241, 245, 249, *302*.
HUMBERT DE ROMANS, 366, *391*.
HUME (N.), 211.
HUNT (R. W.), *113*, 249.
HUNTAR (J.), 217.
HYDE (W.), 246.

IBN BADJA, 63.
IBN ROCHD, voir AVERROÈS.
IBN SINA, voir AVICENNE.
IBN TOFAYL, 63.
IBN TUMART, 63.
IGNACE DE LOYOLA (Saint), 209.
ILARINO DA MILANO, *334*.
INNOCENT IV, 363, 365, *390*.
INNOCENT VII, 168, 170.
IOSA (A. M.), *121*.
IRÉNÉE (Saint), *36*.
ISABEAU DE BAVIÈRE, 151, 159, 164.
ISABELLE DE FRANCE, 156.
ISHĀQ BEN HONEIN, 143.
ISIDORE DE SÉVILLE (Saint), 55, 112, 146.

JACQUES ANGELI, 189.
JACQUES, évêque d'Arras, *391*.
JACQUES DE BINGEN, 176.
JACQUES DE CERISY, 184.
JACQUES LE GRAND, 169.
JACQUIN (M.), *92*, *93*.
JADART, *156*, *161*, *166*, *168*.
JAMBLIQUE, *16*, *19*, *22*, *33*, *36*, *42*, *43*.
JEAN XXIII, 175, 180.
JEAN II LE BON, 150.
JEAN, dauphin de France, 181.
JEAN SANS PEUR, duc de Bourgogne, 176, 185.
JEAN D'ARSONVAL, 174.
JEAN BACONTHORP, dit BACHO, 225.
JEAN BASSAUDI, 189, 191.
JEAN DE BASSEUIL, *230*.
JEAN BELIN, 363.
JEAN BURIDAN, 195, 199, 200, 201, 202, 208, 213, 215, 219, 222, 225, 228, 230, 239.

JEAN CADERT, 183.
JEAN, clerc du roi, 364.
JEAN CHARLIER, bénédictin, 150, 155, 179, 186.
JEAN CHARLIER, Célestin, 152, 154, 171, 178, 182, 185, 187, 192.
JEAN de Cones, voir JEAN d'Ursines.
JEAN CONTRARII, 151.
JEAN COURTECUISSE, 162.
JEAN DUNS SCOT, *195*, 208, 212, 231, 235, 238.
JEAN ECKHARDT, 117.
JEAN DE FÉCAMP, *95*.
JEAN GAÉTANI, cardinal, 365.
JEAN DE GALLES, 113.
JEAN [CHARLIER DE] GERSON, 149-192, 194, 196, 207, 217.
JEAN GONEL, 173.
JEAN DE GONNAUT, 161.
JEAN HUS, 177, 180.
JEAN DE JANDUN, 222.
JEAN JUVENIS, 168.
JEAN LE DORÉE, 169.
JEAN DE MEUNG, *390*.
JEAN DE MONTREUIL, *163*, 164, 167, 184.
JEAN DE MONZON, 152.
JEAN MOREL, 172.
JEAN DE NAPLES, 231.
JEAN DE PARIS, 231.
JEAN DE PARME, *366*.
JEAN PECKHAM, *392*, *394*.
JEAN PETIT, 169, 171, 175-178, 180-185, 190, 191.
JEAN PIC DE LA MIRANDOLE, 210.
JEAN III, évêque de Poitiers, 51.
JEAN ROCCA, 181.
JEAN RUYSBROECK, 151, 161, 163, 172.
JEAN DE SACRO BOSCO, 237.
JEAN DE SALISBURY, 45, 52-56, 58, 62, 86, 113, 119, *120*.
JEAN SARRAZIN, 45-87, 245, *248*, 249.
JEAN DE SCHOONHOVEN, 172.

JEAN SCOT ÉRIGÈNE, 45-87, 104, 105, 134, 245-302, 327, 329, *333*, 334-336.
JEAN DE SICCAVILLA, 363.
JEAN DE TOLLETO, 365.
JEAN d'Ursines, 331, *332*, 333.
JEAN DE VARENNES, 157.
JEAN DE VARZY, 103, 109-111, *114*, 125-128.
JEAN WILLEQUIN, 159.
JEANNE D'ARC, 192.
JÉRÔME (Saint), 248, 299, *302*, 338, 343, 348, *389*, *390*.
JÉRÔME DE PRAGUE, 182.
JOACHIM DE FLORE, 325, 329, 334, *336*, 377, *390*.
JOHANNES ANGLICUS, 234-236.
JOHANNES FOXAL, 235.
JOUSSET (J.), 230.
JUVENAL (Ch.), 223.

KANTOROVICZ (H.), 120.
KEES (Th.), 222, 223, 237.
KERVER (Th.), 242.
KOCH (H.), *9-11*, *15*, *16*, *22*, *23*, *25-27*, *42*, *43*.
KOSBEIN (H.), 204.

LA BARRE (N. DE), 203.
LAGARDE (G. DE), 124.
LAGENET DU CHÊNE (B.), 240.
LALANNE, *234*.
LALISEAU (R.), 217, 220.
LAMBERTINO DE PAVIE, 121-122.
LAMBOT (C.), *101*.
LAMBRECHTS, 89.
LA MONNERAYE (J. DE), *328*.
LANGLOIS (E.), *164*.
LANNOY, *158*.
LA ROCHE (Jean DE), 240.
LA RUE (Abbé DE), 228.
LA TOUROTTE (R. DE), 243.
LAURENT (Maître), 354, *391*.
LAURENT (Jacques), 369.
LAURENT (Philippe), 213.
LAURENT DE CHAVANGES, 151.
LA VARENNE (Valerand), 241.
LAW (T. G.), 208.
LAX (G.), *209*, 212, 214-216, 219, 224, 226, 236, 237.
LEBEUF, *232*, *328*, *331*.
LE BOURGOYS (J.), 220, 226.
LECLERCQ (J.), *95*.
LE FÈVRE (H.), 237, 238, 240.
LE FÈVRE D'ÉTAPLES (J.), 193, 202, *205*, 237, 238, 240.
LE FORESTIER (J.), 227.
LEGNANO, 233.
LE GRAS (R.), 222.
LEITH (W. F.), 208.
LELIÈVRE (M.), 225.
LEMAISTRE (J.), 195.
LEMAISTRE (M.), 195, 196. 201, 218, 220, 226.
LE MESSIER (J.), 238.
LE NAIN DE TILLEMONT, *365*, 366, 369, 372, *373*, 376, 384, *390*.
LENGLET (J.), 234.
LENONCOURT (R. DE), 216.
LÉON X, 204, *211*.
LE PREUX (P.), 242.
LEVISSON, 90.
LEYNE (J.), 239.
LIBÈRE, pape, *390*.
LIEBERMAN (M.), 149.
LITTLE (A. G.), *107*, *113*, *114*.
LITTRÉ, 214.
LLUIS (F. DE), 230.
LOGES (J. DES), 213.
LOKERT (G.), 212, 225, 226, 228, 239.
LOMBART (N.), 216.
LONGNON (A.), 230, *330*.
LOPEZ DE MENDOZA (I), 213.
LOREYS (M. DE), *220*, 239.
LOUIS IX, 364, 365, 373.
LOUIS XII, 197, *211*, 216, 217, 232, 241, 242.
LOUIS, dauphin de France, 157, 161, 174, 181.
LOUIS II d'Anjou, 151.
LOUISE DE SAVOIE, 233, 234.
LOYS (J.), 227.
LUC (Saint), 282.
LUCIEN DE SAMOSATE, *233*.
LUCIUS III, *330*.
LUTHER (M.), 116, 212.

MACÉ (R.), 202, 226, 230.
MACER FLORIDUS, *227*.
MACROBE, 248, 254.
MAIR (Jean), 193, *196*, *197*, 205-212, 216, 218, 220, 222, 224, 226-229, 236.
MAIR ECK (J.), 211.
MAISONNEUVE (H.), *330*.
MALIPOSE (G.), 230.
MALLARIUS (N. J.), 218, 226, 230.
MANDRESTON (G.), 211, 216, 222, 225, 226, 228, 230, 232, 239.

Manriquez, archevêque de Séville, 213.
Mansi, 325.
Marc de Bénévent, 207.
Marchand (G.), 237.
Mares (G.), 227.
Marguerite de Navarre, 234, 239.
Marie d'Angleterre, 242.
Marion (J.), 238.
Marion Charlier, 150, 162.
Marre (J. de), 217.
Marsile d'Inghien, 238.
Martène (E.), 90, 326, *331*, 334.
Martianay, *302*.
Martin V, 194.
Martin (C.), *121*, *124*.
Martin (R.-M.), *95*.
Martin (T.), 235.
Martin Blasius (J.), 237.
Martineau (L.), 235.
Masières (J. de), 242.
Massignon (L.), 305.
Matthieu, évêque de Chartres, 391.
Matthieu de Frossa, 191.
Matthieu Grabeen, 184.
Matthieu Paris, 363, *377*, *391*.
Matthieu Regnault, 158, 168.
Maurelly (I.), 240.
Maurroy (F.), 242.
Maxime le Confesseur, 50, 57, 79, 245, 265, *302*.
Meier (L.), *107*.
Meigret (L.), 233.
Meirer (L.), 226.
Melanchton , *213*.
Mello (F.), 216.
Menasce (P. J. de), 304.
Mendoza (R.), 238.
Meneses (P. de), 236.
Mercarius (P.), 225.
Merlin (J.), 241, 242.
Meygret (A.), 232-234.
Meygret (J.), 233.
Meygret (L.), *233*.
Michalski (C.), *200*.
Michel (A.), *95*.
Michel (J.), 230.
Michel (N.), 230.
Michel Bartine, 189.
Michel Le Bègue, 59.
Michel Scot, 133-137.
Middelbourg (Pierre de), 237.
Migne, 245, *302*.
Militis (G. de), 207.
Miranda, 213.
Moïse, 268, 269, 271, 272.
Molinier (A.), *55*, 177.
Monard (T.), 224.
Monnoyeur (J.), *157*.
Montmartre (P. de), 197.
Monza (Baptiste de), 223.
More (Thomas), 213.
Morillon (G.), 224.
Morin (G.), *98*.
Mountjoy, 205.
Mourin (L.), *149*, *153*, *155*, *157*, *158*, *162*, *164*.
Müller (H. E.), *15*.

Naaman, 350, 351.
Naëf (H.), *211*, *234*.
Nagera (J. de), 217.
Nanquerius (S.), 227.
Narducci (E.), *234*.
Neufchateau (A. de), 224.
Névelon, évêque de Soissons, *391*.
Nevranus (H.), 230.
Nicodème, 292.
Nicolas d'Autrecourt, *219*.
Nicolas de Bar, 363, 364, 367, 368, 373.
Nicolas Charlier, Célestin, 152, 156, 161-163, 171, 175, 178, 182, 185, 186.
Nicolas de Clémanges, 151, 155, 158, 167, 172, 176.
Nicolas de Damas, 143, 145, 146.
Nicolas Gorran, 106-116, *119*.
Nicolas, chanoine de Liége, 91.
Nicolas de Lisieux, *391*, *392*, *394*.
Nicolas de Lyre, 110, 116-117.
Nicolas de Malesus, 201.
Nicolas Oresme, 195, 213.
Nicoletti (P.), 192, 223.
Noyon (G. de), *232*.
Noyon (J. de), *232*.
Noyon (P. de), 207, 231-232.

Odon, clerc de Saint-Cloud, 332.
Odon de Douai, 354, 362-364, 367, 368, 373, 375, 378.
Oporinus, 240.
Origène, 242.
Ortega (J. de), 237.
Ortiz (J.), 208, 236.
Osorio (A.), 237.
Ostlender (H.), *93*.
Oswald, chartreux, 188, 190.
Ovide, 200.

Palacky, *177*.
Paquier, *236*.

Paquot, 90.
Pardo (J.), 205, 206, 208, 236.
Pascal (P.), *160.*
Paul (Saint), *9, 23, 33,* 97, 284, 325, 335, 338.
Paul de Venise, 223.
Pauter (P.), 211.
Pavie (Guichard de), 231.
Pavie (Simon de), 231.
Pavye (Michel de), 231.
Peignot (G.), *330.*
Pellechet, 225.
Pelletier (J.), 233.
Pelzer (A.), 135, *143, 208.*
Perez (M.), 224.
Perez Navarro (J.), 239.
Perrier, *123.*
Peter (J.), *91, 92.*
Petit (Guillaume), 232, 241.
Petit (Jean), 197, 202, 204, 207, 220, *229,* 231, 234, 237, 241, 242.
Petit (N.), 230.
Pétrarque, 117.
Philémon, *142.*
Philippe-Auguste, 325, 326.
Philippe le Chancelier, 118.
Philippe le Hardi, duc de Bourgogne, 151, 155, 157, 167.
Philon, 118.
Picot, *221, 222.*
Pie II, 194, 235.
Pierre Abélard, 53, 93, 94, *95,* 97-100, 327.
Pierre d'Ailly, 151-156, 158-160, 163, 164, 166, 167, 170-173, 175, 178, 182, 185, 186, 194.
Pierre Alphonse, *200.*
Pierre Auriol, 231.
Pierre d'Auvergne, *142, 143,* 145.
Pierre de Bruxelles, 214, 231-234, 236.
Pierre de Bruys, 334.
Pierre Cauchon, 170, 181.
Pierre, clerc du roi, 364.
Pierre Col, 158, 165.
Pierre de Corbeil, archevêque de Sens, 325-327, 330, *331.*
Pierre d'Espagne, 200, 207, 212, 219, 235.
Pierre Lombard, *95, 113,* 231, 336.
Pierre de Nemours, évêque de Paris, *332.*
Pierre de Noyon, 232.
Pierre de La Palud, *220,* 231, 232.
Pierre Plaoul, 169, 170.
Pin (Ellies du), 149, 207, 217.
Pinard (J.), *18.*
Pincio (J.), 241.
Pinelle (J.), 241.
Platon, *8, 11, 33, 34,* 35, *36,* 132.
Pline l'Ancien, *233,* 248.
Pline le Jeune, 233.
Politien (Ange), *205.*
Polo (Matthieu), 240.
Polybe, *233.*
Pomponius Mela, 234.
Poncet le Pieux, 201.
Poncher (E.), 230.
Pontavice (Th. de), 222.
Porphyre, *36.*
Porte (P.), 241.
Powicke (F. M.), *107, 108.*
Prantl, *200,*
Prie (L. de), 204.
Prie (R. de), 204.
Proclus, *9, 18, 19, 22, 23, 25, 26, 27, 33, 36, 42, 43.*

Quétif, 235-236, 238, 335-336.

Raban Maur, 112.
Rabelais (F.), 209, *238.*
Rainald, prieur de Liessies, 92, 95.
Raoul de Namur, 328.
Raoul le Vert, archevêque de Reims, 246.
Raoul, évêque de Thérouanne, *391.*
Ramirez Gregorio (J.), 237.
Ramirez de Villascusa (A.), *237.*
Raphelius (Ch.), 224.
Raulin (J.), 196-197, 205.
Raymond (Maître), 45, 52.
Raymond Lulle, 165.
Regnault, évêque de Paris, 353, *391.*
Regnault (F.), 229, 231.
Reiffenberg (E. de), *92,* 93.
Reisch (C.), 225, 232, 239.
Renaudet (A.), 193, 197, 218.
Ribera (A.), 240.
Ribeyro (J.), 239.
Richard (P.), 218.
Richard II, roi d'Angleterre, 156.
Richard de Bury, 117, 118, 120.
Richard Picque, 150.
Richard de Saint-Victor, 242.
Richer, 209, 218, *376, 377.*
Richier (J.), 238.
Richier (P.), 225.

Rimée (C.), 216.
Robert Bacon, *108*, *114*.
Robert Bourgois, 169.
Robert Ciboule, 179.
Robert de Courson, 325, 327, *332*.
Robert Grosseteste, 78, *105*, 135, 137-139, 142.
Robert Holkot, 117-121, 125, 207, 217.
Robert de Melun, *9ä*.
Robin (L.), 34.
Robin, trésorier de Besançon, 369.
Roce (D), 204, 217, 236.
Rocher (J.), 239.
Roger Bacon, 129-147.
Roger de Hereford, 143.
Rohan (F. de), 233.
Roigny (J.), 221.
Roillet (B.), 202.
Rossetti (P.), 203.
Roth (B.), 235.
Ruello, *142*.
Ruffin (J.), 208.
Rupert de Deutz, *100*.
Rusticus (J.), 239.
Rutebeuf, 368, *376*.

Salamanque (Michel de), 219.
Salazar (T. de), 204, 217, 240.
Salluste, *233*.
Salman (P.), 303.
Sanchez (Pierre Cristobule), archevêque de Saragosse, 215.
Sanchez Ciruelo (P.), 236, 237.
Sander, 46, 47.
Sault (P. du), 208.
Scaurus (A.), 233.
Schoolmeasters (E.), 101.
Senaut (O.), 213, 230.
Sénèque, 109, 132.
Sigismond, empereur, 175, 180, 182.
Silvestre (A.), 228, 230.
Simon Bastard de Salinis, 189.
Simon de Hinton, 108, 114.
Simon de Thérines, 181.
Simon de Tournai, 249.
Simon du Val, 377.
Skeat (W. W.), *117*.
Sleidan (Jean), 240.
Smalley (B.), 114.
Socrate, 132.
Soderberg (H.), *334*.
Sonis (A. Averdelius de), 202.
Spicq (C.), 116, 117, *118*, *127*.
Squinas (P.), 240.
Standonck (J.), 196, 221.
Stevenson (J.), *328*.
Stiennon (J.), *90*, *91*.
Stiglmayr (J.), *25*.
Strange, *331*.
Strode, 221.
Stuniga (P. de), 213.
Suarez , 211, 220.
Sybilla (B.), 234, 235.

Talon (A. de), 240.
Tanner, 229.
Tardivel (J.), *220*.
Tateret (P.), 202, 215, 226.
Teller (F.), 206.
Tempête (P.), 206.
Tertroux (G.), 225.
Teuler, 222.
Thabotin (N.), 213.
Théophraste, 142.
Théry (G.), *48*, *57*, *60*, *87*, *135*, *139*, *247*, *250*, *301*, *302*, 334.
Thierry de Chartres, *326*.
Thimon, 225, 228.
Thimotée, 275.
Thomas (A.), *174*, *183*.
Thomas d'Aquin (Saint), *14*, 56, 80, 121, 142, 214, 219, 220, 232, 237, 238, 329, 338, *392-394*.
Thomas Bradwardine, 236.
Thomas de Cantimpré, 365-367, 377.
Thomas Docking, 108, 113.
Thomas Gallus, abbé de Verceil, *45*, *50*, *106*.
Thomas d'Irlande, 50.
Thomas de Saint-David, 135.
Thomas Trillek, évêque de Rochester, 107.
Thomas Walleys, 118.
Thomas d'York, *393*.
Thomson (S. H.), *105*.
Tiescelin, abbé de Liessies, 91-93.
Tondelli (L.), *336*.
Tournebu (Odet de), 211.
Tournebulle, voir Turnbull.
Traversari (A.), 194.
Trechsel, 207, 243.
Truart (N.), 240.
Truffe (J.), 239.
Turnbull (G.), 211.
Tuscus (V.), 223.

Ugo Speroni, 334.
Urbain II, *388*.

Urbain V, 150.
Urbain VI, 151-153.

Vacandard (E.), *91.*
Valens (Th.), 222.
Valla (J.), 240.
Van der Meer (H.), 89.
Van Hulten (Ch.), *89.*
Vansteenberghe (E.), *150, 156, 157, 159, 160, 162, 168, 176, 187.*
Vascosano, 241.
Vaugris, 233.
Vaux (J.), 205.
Vaux (R. de), *135.*
Velasco (P. F. de), 213.
Venise (Paul de), 222, 223.
Vermont, évêque de Noyon, *391.*
Vernet (F.), *95.*
Verulanus (J. S.), 203.
Vespuce (Améric), 210.
Vielliard (J.), 251.
Villanova (J. Iopis de), 217.
Villepoys (J. de), 217.
Villon (F.), 197, 216.
Villoslada, *236.*
Vincent (S.), 238.
Vincent Ferrier (Saint), 183.
Vincent de Harlem, 230, 231.
Vinis (M. de), 202.
Vitoria (F. de), 236.
Vitry (L. de), 241.
Vitry (Th. de), 216.
Vivès (J. L.), 210, 213, 222, 223.
Volk (P.), *90.*
Vosté (I. M.), *114, 121.*

Walter, sous-prieur de Liessies, 93, 95.
Walter Robert, 107, 108.
Walterson (R.), 206.
Warin (G.), 223, 225, 239.
Wedric, abbé de Liessies, 91, 92.
Weiss (N.), *234.*
Wells (H. W.), *117.*
Wenceslas, empereur, 158, 160.
Werenfridus, prieur de Liessies, 93, 95.
Wey (J.-C.), *117,* 118, 120.
Wilhermus voir Guillaume.
William, voir Guillaume.
Wolsey, cardinal, 211.

Ximenes-Canales (F. C.), 240.

Zacarias (J.), 207.
Zasi (U.), 212.
Zuniga (J. Lopez), *213.*

TABLE DES MANUSCRITS CITÉS

ARRAS *Bibl. mun.* **65**, 245.
AVIGNON *Bibl. mun.* **331**, *178*.
BALE *Univ. Libr.* **A VIII 32**, *190*.
BALE, *Univ. Libr.* **B III 20**, 126.
BERLIN, *Staatsbibl.*, **534**, *178*, *190*.
BRUGES, *Bibl. mun.*, **160**, 46-245.
BRUXELLES; *Arch. du royaume*, Arch. ecclés. **16706**, *92*, *93*.
BRUXELLES, *Bibl. royale* **13934**, *89*.
BRUXELLES, *Bibl. royale*, **13993**, *90*.
BRUXELLES, *Bibl. royale*, **17639**, 89.
CAMBRIDGE, *Corpus Christi Coll.*, **30**, 110.
CAMBRIDGE, *Trinity Coll.*, **98**, 126.
DARMSTADT, *Stadtbibl.*, **314**, *91*.
DOUAI, *Bibl. mum.* **202**, 245-247, 250-301.
ÉPINAL, *Bibl. mun.* **128**, 337-361, 392-394.
LA HAYE, *Musée Meerman-Westreen* **10 B**, **5**, 89, 90, 94-102.
LIÉGE, *Arch. de l'État, Chartier de Saint-Jacques* **142-181**, *91*.
LIÉGE, *Bibl. Univ.* **118**, *91*.
LIÉGE, *Bibl. Univ.* **325**, *169*.
LIÉGE, *Bibl. Univ.* **1432**, *90*.
MADRID, *Bibl. nac.* **10053**, *135*.
MUNICH, *Staatsbibl. lat.* **380**, 245.
MUNICH, *Staatsbibl. lat.* **2345**, 245.
MUNICH, *Staatsbibl. lat.* **3414**, *152*.
MUNICH, *Staatsbibl. lat.* **5596**, *180*.
MUNICH, *Staatsbibl.*, *lat.* **18390**, *180*.
MUNICH, *Staatsbibl. lat.* **23456**, 245, *246*.
OXFORD, *Bodl. Mus.* **96**, 112.
OXFORD, *Bodl. Rawl. C.* **896**, 112.
OXFORD, *Lincoln Coll.* **101**, 105.
OXFORD, *Merton Coll.* **69**, 106.
OXFORD, *Merton Coll.* **161**, 108.
OXFORD, *Merton Coll.* **166**, 107.
OXFORD, *Merton Coll.*, **168**, 107.
OXFORD, *Merton Coll.*, **169**, 107, 108.
OXFORD, *Merton Coll.* **170**, 107.
OXFORD, *Merton Coll.* **171**, 107, 108.
OXFORD, *Merton Coll.* **172**, 107.
PADOUE, *Anton. Scaff. XI* **227**, *122*.
PADOUE, *Anton. Scaff. XVI* **358**, 121.
PARIS, *Arch. Nat. L* **465**, *173*.
PARIS, *Arch. Nat. LL* **108 B**, *158*, *159*.
PARIS, *Arch. Nat. LL* **109 B**, *166*.
PARIS, *Arch. Nat. LL* **110**, *177*.
PARIS, *Arsenal* **2038**, *159*.
PARIS, *Arsenal* **2386**, *159*.
PARIS, *Mazar.* **627**, 52.
PARIS, *Mazar.* **786**, 46.
PARIS, *Mazar.* **787**, 61.
PARIS, *Mazar.* **949**, *159*.
PARIS, *Nat. fr.* **926**, *159*.
PARIS, *Nat. fr.* **990**, *159*.
PARIS, *Nat. fr.* **13258**, 166, 167.
PARIS, *Nat. fr.* **24841**, *176*.
PARIS, *Nat. grec* **437**, 59, 160, 250, *263*.
PARIS, *Nat. lat.* **464**, 104, 127.
PARIS, *Nat. lat.* **503**, 122, 123.
PARIS, *Nat. lat.* **1618**, *302*.
PARIS, *Nat. lat.* **1619**, 46-49, 245.
PARIS, *Nat. lat.* **1620**, 61.
PARIS, *Nat. lat.* **1734**, 245.
PARIS, *Nat. lat.* **2376**, 52.
PARIS, *Nat. lat.* **2702**, 329-334.
PARIS, *Nat. lat.* **3122**, *215*.
PARIS, *Nat. lat.* **3995**, *336*.
PARIS, *Nat. lat.* **12018**, 122, 123.
PARIS, *Nat. lat.* **14259**, 125.
PARIS, *Nat. lat.* **14700**, *143*.
PARIS, *Nat. lat.* **14880**, 337, 361.
PARIS, *Nat. lat.* **14990**, 50.
PARIS, *Nat. lat.* **15107**, *214*.
PARIS, *Nat. lat.* **15573**, 104, 127.
PARIS, *Nat. lat.* **15629**, 52.
PARIS, *Nat. lat.* **15812**, 337-361.
PARIS, *Nat. lat.* **16097**, *142 143*, *145*.
PARIS, *Nat. lat.* **17487**, *188*.
PARIS, *Nat. lat.* **17489**, *180*.
PARIS, *Nat. lat.* **18061**, 46-49.
PARIS, *Nat. n. a. l.* **1490**, 245, 251, 252-254, 290-291.
PARIS, *Ste Gen.* **1447**, 50.

Paris, *Univ.* **954,** *142.*
Reims, *Bibl. mun.* **564,** *175.*
Reims, *Bibl. mun.* **1257,** 337-361.
Rome, *Angelica* **242,** 303, 305, 316-318.
Rome, *Vat. lat.* **176,** 46, 245.
Rome, *Vat. lat.* **177,** 46, 245.
Rome, *Vat. lat.* **652,** 245.
Rome, *Vat. lat.* **2186,** 303, 305, 316-318.
Rome, *Vat. lat.* **4192,** *171.*
Rome, *Vat. lat.* **10803,** *143.*
Rome, *Vat. Urb. lat.* **62,** 245.
Toulouse, *Bibl. mun.* **150,** 245.
Trèves, *Stadtsbibl.* **780,** *175.*
Troyes, *Bibl. mun.* **841,** 245.
Troyes, *Bibl. mun.* **1301,** 326, 336.
Vienne, *Staatsbibl. lat.* **2302,** *143.*

TABLE DES MATIÈRES

I. — ÉTUDES

La notion de hiérarchie selon le Pseudo-Denys, par René ROQUES. 5-44

II. L'Activité hiérarchique. — 1. La fin de l'activité hiérarchique, p. 5. — 2. Les aspects essentiels de l'activité hiérarchique, p. 7. — 3. Les lois de l'activité hiérarchique, p. 14. — 4. La Théarchie, cause transcendante de l'activité hiérarchique, p. 24.

III. La Science hiérarchique. 1. Les caractères communs à la science, à l'ordre et à l'activité hiérarchiques, p. 29. — 2. Les caractères distinctifs de la science hiérarchique, p. 32.

Documents concernant Jean Sarrazin, réviseur de la traduction érigénienne du *Corpus dionysiacum*, par G. THÉRY............ 45-87

I. Préface de Jean Sarrazin à son commentaire sur la *Hiérarchie Céleste: Inter scriptores*. — *A)* Texte du prologue, p. 45. — *B)* Remarques. 1. Bibliographie, p. 46. — 2. But de Jean Sarrazin. — *a)* Utilisation de la version de Scot Érigène, p. 47. — *b)* Explication du texte de Scot Érigène, p. 48. — *c)* Naissance du projet d'une révision totale de Scot Érigène, p. 48. — *d)* Origine du Commentaire de Jean Sarrazin sur la *Hiérarchie Céleste*, p. 49. — 3. Date du Prologue, p. 50.

II. Lettre de Jean Sarrazin à Jean de Salisbury sur la révision du texte de la *Hiérarchie Céleste*. *A)* Texte de la lettre, p. 51. — *B)* Remarques. — 1. Bibliographie, p. 52. — 2. Date de cette lettre, p. 52. — 3. Intervention de Jean de Salisbury auprès de Jean Sarrazin, p. 53. — 4. Jean de Salisbury, instigateur de la révision par Jean Sarrazin de la traduction érigénienne, p. 54. — 5. Les principes de révision énoncés par Jean Sarrazin dans sa lettre *Prudentiae vestrae* et leurs applications, p. 56.

I. La traduction de Scot Érigène livre de fond de Jean Sarrazin, p. 57.

II. Utilisation d'un manuscrit grec. 1. Manuscrit grec, document de contrôle, p. 58. — 2. Le manuscrit grec appartient à la famille romaine, p. 59.

III. Clarification de la traduction de Scot Érigène. 1. Clarification du vocabulaire, p. 61. — 2. Clarification de la syntaxe, p. 68. — 3. Traduction des mots composés, p. 69. — 4. Dépouillement du caractère oriental de Denys, p. 79. — 5. Épuration des termes susceptibles de conduire à une interprétation hérétique de Denys, p. 79. — 6. Progrès dans les conceptions et expressions métaphysiques, p. 82. — 7. Nouvelles preuves des préoccupations métaphysiques de Jean Sarrazin, p. 83.

Le traité de Guillaume de Saint-Jacques sur la Trinité, par J. LECLERCQ 89-102

Some Latin commentaries on the Sapientrial books in the late thirteenth and early fourteenth centuries, par Beryl SMALLEY...... 103-128

I. A contemporary of St. Thomas, p. 103. — II. Nicholas Gorran, p. 106. — III. The early Fourteenth Century, p. 116. — Appendix. Frater Stephanus or John of Varzy ? p. 125.

Note sur l'aventure « Bélénienne » de Roger Bacon, par G. THÉRY.. 129-147

I. Les Latins hors du circuit de la latinité, p. 129. — 2. Critique des traducteurs latins, p. 131. — 3. Roger Bacon pris au piège : une aventure scolaire au XIIIe siècle, p. 140.

La vie et les œuvres de Gerson, essai chronologique; par P. GLORIEUX.. 149-192

Quelques maîtres de l'Université de Paris vers l'an 1500. par H. ÉLIE.. 193-243

I. Préliminaires, p. 194.

II. Quelques devanciers ou contemporains de Jean Mair, p. 195. — 1. Martin Lemaistre, p. 195. — 2. Jean Raulin, p. 196. — 3. Thomas Bricot, p. 197. — 4. Gilles de Delft, p. 200. — 5. Gilbert Crab et Nicolas du Puy, p. 201.

III. Un chef d'école : Jean Mair à Montaigu, p. 205.

IV. Les élèves de Jean Mair, p. 212. — 1. Louis Coronel, p. 212. — 2. Antoine Coronel, p. 213. — 3. Gaspard Lax, p. 214. — 4. Robert Caubraith, p. 216. — 5. Jacques Almain, p. 217. — 5. Pierre Crockaert, dit de Bruxelles, p. 218. — 7. Robert Ceneau, p. 220. — 8. David Cranston, p. 221. — 9. Jean Dullaert, p. 222. — 10. Pierre Houston, p. 224. — 11. George Lokert, p. 225. — 12. Robert Dumus, p. 226.

V. Les élèves des élèves de Jean Mair, p. 228. — 1. Élèves de D. Cranston, p. 228. — *A)* Guillaume Manderston, p. 228. — *B)* Antoine Silvestre, p. 230. — 2. Élèves de Pierre Crockaert, de Bruxelles, p. 230. — *A)* Vincent de Harlem, p. 230. — *B)* Pierre de Noyon, p. 231. — *C)* Amédée Meygret, p. 231. — *D)* Joannes Anglicus, p. 234. — François de Vitoria, p. 236.

VI. Quelques autres centres d'érudition contemporains à Paris. — 1. L'école ibérique, p. 236. — *A)* Pierre Sanchez Ciruelo, p. 236. — *B)* Jean de Celaya, p. 237. — *C)* Jean Dolz, p. 239. — *D)* Ferdinand de Enzinas, p. 240. — 2. Saint-Victor, p. 241. — 3. Les Bernardins, p. 242.

II. — TEXTES

Les *Expositiones super Ierarchiam caelestem* de Jean Scot Erigène, texte inédit, d'après *Douai 202*, par H. F. DONDAINE......... 245-302

Introduction, p. 245. — Le manuscrit et son contenu, p. 246. — L'œuvre, p. 247. — Notre édition, p. 249. — Johannis Scoti Expositiones super Ierarchiam caelestem : C. III, p. 252. — C. IV, p. 261. — C. V, p. 276. — C. VI, p. 279. — C. VII, p. 285. — C. XV, p. 290. — Appendice, p. 301.

El Fontes quaestionum, ('Uyūn al-Masā' il) de Abu Naṣr Fārabī, par Miguel CRUZ HERNANDEZ............................ 303-323

I. — La identificacion del *Flos Alpharabii*, p. 303. — Texto arabe del *Fontes*

Quaestionum, p. 306. — Notes, p. 311. — II. Texto latino medieval del *Fontes Quaestionum* de Al-Fārābī, p. 316. — Glosario de terminos arabes, p. 319.

Un fragment du procès des Amauriciens, par Marie-Thérèse d'Alverny 325-336

Introduction, p. 325. — 1. Formule du Pater en usage chez les Amauriciens, p. 330. — 2. Interrogatoire d'un groupe de clercs accusés d'hérésie, p. 331. — Commentaire, p. 333.

Les Responsiones de Guillaume de Saint-Amour, par Edmond Faral 337-394

I. Établissement du texte, p. 337. — II. Le texte, p. 340. — III. Commentaire. — 1. Nature de la pièce, p. 361. — 2. Date et circonstances, p. 361. — 3. Plan du Mémoire : l'ordre chronologique, p. 369. — 4. Intérêt du document, p. 374. — Notes complémentaires, p. 388.

Index des noms de personnes 395-405

Index des manuscrits 406

IMPRIMERIE A. BONTEMPS, LIMOGES

DÉPOT LÉGAL : 4e TRIMESTRE 1951

tions secondes chez Jean Duns Scot. — Textes inédits et notes. P. Léon Amoros, O. F. M. : *La teologia como ciencia practica en la escuela franciscana en los tiempos que preceden a Escoto.* — A.-E. Taylor : *Regio dissimilitudinis.* — D. Sharp : *Simonis de Feversham. Quaestiones super tertium « De Anima ».*

Années 1935 et 1936 (Tome X). — Gr. in-8 de 418 pages.

M.-D. Chenu : *Grammaire et théologie aux XIIe et XIIIe siècles.* — A. Hayen : *Le Concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée.* — D. Salman : *Algazel et les Latins.* — L. Baudry : *Sur trois manuscrits occamistes.* — G. Théry : *Catalogue des manuscrits dionysiens des bibliothèques d'Autriche.* — J. Paulus : *Henri de Gand et l'argument ontologique.* — Textes inédits. Fr. Stegmüller : *Der Traktat des Robert Kilwardby, O. P., De imagine et vestigio Trinitatis.*

Années 1937 et 1938 (Tome XI). — Gr. in-8 de 344 pages.

Et. Gilson : *Les seize premiers Theoremata et la pensée de Duns Scot.* — G. Théry : *Catalogue des manuscrits dionysiens des bibliothèques d'Autriche* (suite et fin). — J. Bignami-Odier : *Le manuscrit Vatican latin 2186.* — Textes rares ou inédits. M. Grabmann : *Johannis XXI Liber de Anima.* — J.-H. Sikes : *Hervaci Natalis Liber de Paupertate Christi et Apostolorum.* — J.-T. Muckle : *Isaac Israeli Liber de Definicionibus.*

Année 1939 (Tome XII). — Gr. in-8 de 414 pages.

P. Courcelle : *Etude critique sur les commentaires de Boëce* (xe-xve siècles). — G. Théry : *Thomas Gallus, aperçu biographique.* — L. Baudry : *Le philosophe et le politique dans Guillaume d'Ockham.* — L. Baudry : *A propos de G. Ockham et de Wiclef.* — A. Combes : *Jean de Vieppa, Jean de Rupa ou Jean de Ripa ?.* — A. Combes : *Etudes gersoniennes.* — Et. Gilson : *Dix variations sur un thème d'Héloïse.*

Années 1940-1942 (Tome XIII). — Gr. in-8 de 416 pages.

P. de Lapparent : *L'œuvre politique de François de Meyronnes, ses rapports avec celle de Dante.* — Fried Stegmüller : *Meister Dietrich von Freiberg uber die Zeit und das Sein.* — L. Baudry : *La prescience divine chez saint Anselme.* — M.-T. d'Alverny : *Les pérégrinations de l'âme dans l'autre monde d'après un anonyme de la fin du XIIe siècle.* — J. Leclercq : *Un témoignage du XIIIe siècle sur la nature de la théologie.* — J. Paulus : *Les disputes d'Henri de Gand et de Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et de l'existence.* — A. Combes : *Sur les lettres de consolation de Nicholas de Clamanges à Pierre d'Ailly.* — M.-T. d'Alverny : *Le second commentaire de Thomas Gallus, abbé de Verceil, sur le cantique des cantiques.* — M.-T. d'Alverny : *L'Obit de Raoul Ardent.*

Années 1943-1945 (Tome XIV). — Gr. in-8 de 612 pages.

Et. Gilson : *L'Ame raisonnable chez Albert le Grand.* — G. de Lagarde : *La philosophie sociale d'Henri de Gand et Godefroid de Fontaines.* — Dom J. Leclercq : *Le sermon sur la royauté du Christ au moyen âge.* — Ed. Dumontet : *La théologie de l'Eucharistie à la fin du XIIe siècle. Le témoignage de Pierre le Chantre d'après la « Summa de Sacramentis ».* — Dom J. Leclercq : *Le « De Grammatica de Hugues de Saint-Victor ».* — G. Raynaud de Lage : *Deux questions sur la Foi inspirées d'Alain de Lille.* — L. Baudry : *Gauthier de Chalton et son commentaire des sentences.* — F. Guimet : *Notes en marges d'un texte de Robert de Saint-Victor.* — A. Combes : *Etudes Gersoniennes.* — V. Gerson et Pomerius : *La Critique gersonienne de l'Ornatus spiritualium et de la sincérité du premier biographe de Ruysbroeck, Henri Uten Bogande ou Pomerius.*

Année 1946 (Tome XV). — Gr. in-8 de 492 pages.

Ed. Faral : Jean Buridan : *Notes sur les manuscrits, les éditions et le contenu de ses ouvrages.* — Et. Gilson : *La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne.* — Et. Gilson : *La vertu de patience selon saint Thomas et saint Augustin.* — Jean Leclercq : *Le magistère du prédicateur au XIIIe siècle.* — P. de Lapparent : *Un précurseur de la Réforme anglaise, l'Anonyme d'York.* — L. Baudry : *Remarques sur trois manuscrits occamistes.* — R. Silvain : *Le texte des commentaires sur Boèce de Gilbert de la Porrée.* — G. Vajda : *Les idées théologiques et philosophiques d'Abraham Bar Hiyya.* — L. Mourin : *L'œuvre oratoire française de Jean Gerson et les manuscrits qui la contiennent.* — H. Pouillon : *La Beauté, propriété transcendantale chez les Scolastiques (1220-1270).* — A. Combes : *Sur la date des sermons universitaires de Gerson pour la fête du Jeudi Saint.*

Années 1947-1948 (Tome XVI). — Gr. in-8 de 346 pages.

R. Silvain : *La tradition des Sentences d'Anselme de Laon.* — A.-M. Goichon : *Une logique à l'époque médiévale. La Logique d'Avicenne.* — M.-Th. d'Alverny : *Deux traductions latines du Coran au Moyen Age.* — D.-H. Salman : *Jean de La Rochelle et l'Averroïsme latin.* — J. Isaac : *Le Quodlibet 9 est bien de saint Thomas. L'article sur l'infini en actes est à lui seul probant.* — R.-A. Gauthier : *Trois Commentaires « averroïstes » sur l'Ethique à Nicomaque.*

Année 1949 (Tome XVII). — Gr. in-8 de 282 pages.

In Memoriam : Mgr Martin Grabmann (Etienne Gilson). — Et. Gilson : *Simplicité divine et attributs divins selon Duns Scot.* — A. Koyré : *Le vide et l'espace infini au XIVe siècle.* — G. Vajda : *La Philosophie et la Théologie de Joseph Ibn Caddiq.* — R. Roques : *La notion de Hiérarchie selon le Pseudo-Denys.* — M.-Th. d'Alverny : *Un témoin muet des luttes doctrinales du XIIIe siècle.* — Dom J. Leclercq : *L'idée de la Royauté du Christ pendant le Grand Schisme et la crise conciliaire.* — G. Vajda : *Averroès a-t-il cité le Talmud ?*

LIBRAIRIE J. VRIN, 6, PLACE DE LA SORBONNE, PARIS (Ve)

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

Directeur : ETIENNE GILSON

de l'Académie Française

FORMAT : gr. in-8.

1. Etienne GILSON. *Le Thomisme.* Introduction au système de saint Thomas d'Aquin. 5e édition revue et augmentée, 25e mille.
2. Raoul CARTON. *L'Expérience physique chez Roger Bacon.*
3. Raoul CARTON. *L'expérience mystique chez Roger Bacon.*
4. Etienne GILSON. *La philosophie de saint Bonaventure.* 2e édition revue.
5. Raoul CARTON. *La synthèse doctrinale de Roger Bacon.*
6. Henri GOUHIER. *La pensée religieuse de Descartes.*
7. Daniel BERTRAND--BARRAUD. *Les idées philosophiques de Bernardin Ochin de Sienne.*
8. Emile BRÉHIER. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie.* 3e édition.
9. J.-M. BISSEN, O.F.M. *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure.*
10. J.-Fr. BONNEFOY, O.F.M. *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure.*
11. Etienne GILSON. *Introduction à l'Etude de saint Augustin.* 3e édition.
12. Car. OTTAVIANO. *L'Ars compendiosa de Raymond Lulle,* texte inédit précédé d'une étude sur les œuvres de Lulle (tiré à petit nombre).
13. Etienne GILSON. *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien.* — Deuxième partie des « Etudes de Philosophie médiévale » revue et considérablement augmentée.
14. Aimé FOREST. *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin.*
15. M.-D. DAVY. *Les sermons universitaires parisiens* de 1230-1231. Contribution à l'histoire de la prédication médiévale.
16. P.-G. THÉRY, O. P. *Etudes dionysiennes.* Tome I : *Hilduin, traducteur de Denis.*
17. P. GLORIEUX. *Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle.* Tome I : *Dominicains, Séculiers.*
18. P. GLORIEUX. Tome II : *Franciscains, Cisterciens, etc.*
19. G. THYRÉ, O. P. *Etudes dionysiennes.* II. *Hilduin, traducteur de Denis.* Edition de sa traduction.
20. Etienne GILSON. *La Théologie mystique de saint Bernard.*
21. Paul VIGNAUX. *Luther, commentateur des sentences* (Livre I, Distinction XVII).
22. Dom André WILMART. O.S.B *Le recueil des pensées du B. Guigue.*
23. BAUDRY. *Le Tractatus De principiis theologiae attribué à G. d'Occam.*
24. L. BAUDRY. *Breviloquium de Potestate Papae attribué à G. d'Occam.*
25. J. PAULUS. *Henri de Gand.* Essai sur les tendances de sa métaphysique.
26. A. BOEHM. *Le « Vinculum Substantiale » chez Leibnitz, ses origines historiques.*
27. J. ROHMER. *La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot.*
28. Et. GILSON. *Dante et la philosophie.*
29. (1) G. DE SAINT-THIERRY. *Un traité de la vie solitaire. Epistola ad Fratres de Monte Dei.* Edition critique du texte latin par M.-M. Davy.
29. (2) G. DE SAINT-THIERRY. *Un traité de la vie solitaire. Lettre aux frères du Mont Dieu.* Traduction française précédé d'une introduction et de notes doctrinales par M.-M. Davy.
30. A. COMBES. *Jean Gerson, commentateur dionysien. Pour l'histoire des courants doctrinaux à l'Université de Paris à la fin du XIVe siècle.*
31. J. FESTUGIÈRE. *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVIe siècle.*
32. A. COMBES. *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson. Contribution à l'histoire des rapports de l'humanisme et de la théologie en France au début du XVe siècle.*
33. Et. GILSON. *L'esprit de la philosophie médiévale* (Gifford lectures). Université d'Aberdeen. Deuxième édition revue.
34. A. COMBES. *Un inédit de saint Anselme? Le traité De Unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum,* d'après Jean de Ripa (avec un fac-similé hors texte).
35. G. VAJDA. *Introduction à la pensée juive du moyen âge.*
36. F.-M.-M. SAGNARD. *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée.*
37. L. GARDET et M.-M. ANAWATI. *Introduction à la Théologie musulmane.* Essai de Théologie comparée.
38. L. BAUDRY *La querelle des futurs contingents* (Louvain 1465-1475). Textes inédits.
39. L. BAUDRY. *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques.* Tome I. L'homme et les œuvres.
40. R. PEZARD. *Dante sous la pluie de feu* (Enfer, chant XV).
41. L. GARDET. *La pensée religieuse d'Avicenne.*
42. Et. GILSON. *Jean Duns Scot.* Introduction à ses positions fondamentales.


GTU Library
3 2400 00253 8225